Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

1 8 5 0.

Dreiundzwanzigster Jahrgang.
Erster Band.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1 8 5 0.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

Jahrgang 1850 erstes Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1850.

Inhalt des Jahrganges 1850.

Erstes Heft.

Zweites Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Recensionen.

Kirchliches.

Drittes Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Recensionen.

Kirchliches.

Viertes Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Inhalt des Jahrganges 1850.

Erstes Heft.

Abhandlungen. Seite

Gedanken und Bemerkungen.

Recensionen.

Kirchliches.

Zweites Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Recensionen.

Kirchliches.

Drittes Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Recensionen.

Kirchliches.

Viertes Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Recensionen.

Kirchliches.

Abhandlungen.

1.

Die Entwickelung des Moralsystems in der reformirten Kirche.

Von

D. Alex. Schweizer in Zürich.

Erster Artikel.

Einleitung.

Nach einer Periode der Aufklärung und humanen Toleranz, bei welcher die confessionellen Controversen als gleichgültig in den Hintergrund gestellt wurden, und die christliche Moral ein von den dogmatischen Verschiedenheiten nur wenig berührtes Gemeingebiet zu seyn schien, ist eine andere Zeit gekommen, in der man, veranlaßt durch die ernsten Jahre und das Reformationsjubiläum, sich wiederum nach den confessionellen und charaktervollen besondern Gestaltungen des religiösen Lebens umgesehen, eine Periode, welche Schleiermacher auf theologischem Gebiete eröffnet hat durch seine Dogmatik. Der Protestantismus hat sich wieder auf sein eigentliches Wesen besonnen, sodann in ihm der lutherische und reformirte auf ihren besondern Charakter, und dem Allem gegenüber ist auch der Katholicismus durch die von Schleiermacher angeregte katholische tübinger Schule aufs Neue

begründet und belebt worden. Dieser ganze Proceß, mag er durch ungewohnte Erscheinungen praktischer Intoleranz Viele verletzt haben, muß bis zu seinem letzten Ziele sich durcharbeiten, somit nach der Dogmatik auch die Moral umfassen, wie die protestantische Facultät in Tübingen sehr klar gesehen hat, als sie im Jahr 1837 die Preisaufgabe stellte, den „Einfluß des charakteristischen Unterschiedes der evangelisch-protestantischen Kirche von der römisch-katholischen auf die Gestaltung der Sittenlehre" zu untersuchen. Die gekrönte Arbeit ist erschienen unter dem Titel: „Das System der christlichen Sittenlehre in seiner Gestaltung nach den Grundsätzen des Protestantismus im Gegensatze zum Katholicismus, von D. Heinrich Merz. Tüb. 1841."

Eines bleibt noch zu untersuchen übrig, die Eigenthümlichkeit der Moral in der lutherischen und in der reformirten Kirche, die nothwendige Vervollständigung dessen, was neuerdings für die Dogmatik beider protestantischer Typen geschehen ist. Denn schwerlich wird irgend eine Charakterisirung der reformirten Dogmatik in ihrem Unterschied zur lutherischen volles Vertrauen finden, wenn sie nicht auch für die Moral nachgewiesen werden kann.

Die Moral der reformirten Theologen zeigt ohne Zweifel manche Besonderheit auf, nicht etwa bloß jenen scharfen Begriff des Sittlichen, welcher von Calvin den damals laxen Sitten besonders der romanischen Völker entgegengesetzt, bei den Puritanern noch einmal ernstlich verwirklicht wurde, sondern, wie Schneckenburger hervorgehoben [a]), war den Reformirten überhaupt die moralische Praxis, die gründliche Umgestaltung des Staates, der Kirche und des sittlichen Lebens weit energischer eigen als den Lutheranern, welchen erst Spener, jedoch mehr nur für das Privatleben,

a) Zur kirchlichen Christologie. Die orthodoxe Lehre vom doppelten Stande Christi nach lutherischer und reformirter Fassung. Pforzheim 1848. S. 163.

einen ähnlichen Impuls gab. Auch verdient der Umstand beachtet zu werden, daß bei den Reformirten gerade die strengst orthodoxen Theologen die ethische Theorie angebaut, in der lutherischen Kirche hingegen zuerst Melanchthon und seine Schule a), zunächst Chyträus (regulae vitae. Witteb. 1555), die weniger streng orthodoxen helmstädter Theologen Calixt, Dürr, Meier, Kirner die Moral bearbeitet haben.

Bevor aber die Moral der Reformirten in ihrer Eigenthümlichkeit charakterisirt werden kann, muß sie geschichtlich wieder vorgeführt werden; denn die verdienstvollen Werke Stäudlin's und de Wette's über die Geschichte der christlichen Sittenlehre sind gerade, was die reformirte Moral betrifft, höchst lückenhaft und unvollständig b). Unter den Aelteren nach Zwingli und Calvin wird bloß Danäus und Amyraldus erwähnt, daneben die Casuisten Perkinsius und Amesius, so daß wesentliche Glieder im sehr organischen Entwickelungsgang der reformirten Moral übersehen sind.

Es zeigt sich nämlich in der ältern Moral von Zwingli bis auf Amyraut ein stufenweises Fortschreiten. Zwingli repräsentirt das unmittelbare ethisch-religiöse Reformiren; Calvin gibt den ersten übersichtlichen Entwurf einer christlichen Moral, Danäus das erste ausgeführte System; Keckermann will mit Zurückweisung einer christlichen Ethik die philosophische wieder in ihr Recht einsetzen; Ame-

---

a) Pelt, die christliche Ethik in der lutherischen Kirche vor Calixt. Theol. Stud. u. Krit. 1848. II. S. 273 f.

b) Stäudlin, Geschichte der christlichen Moral seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften. Göttingen 1808. — De Wette, christliche Sittenlehre. Zweiter Theil: allgemeine Geschichte derselben. Berlin 1821, zweite Hälfte: die römisch-katholische und protestantische Sittenlehre. — Lehrbuch der christlichen Sittenlehre und Geschichte derselben. Berlin 1833.

sius, in puritanischer Strenge die keckermannische Negation verneinend, setzt die Ethik ausdrücklich als christliche und eröffnet mit Polanus die Behandlung der christlichen Lehre als dogmatischen und moralischen Theil, vielleicht unter dem Einflusse von Ramus; Waläus versucht eine eklektische Ethik, Amyraut endlich führt die Ethik aus in der föderalen oder historischen Methode. Dieß Alles erfüllt die ersten hundert Jahre von Calvin bis zur amyraldischen Moral, welche von 1652 bis 1660 erschienen ist. — Während dieser ganzen Periode finden wir in der lutherischen Kirche keine einzige namhafte christliche Ethik, als nach Melanchthon's Arbeiten das unvollendete Werk des Calixtus: Epitome theologiae moralis, pars prima. Helmst. 1634. Denn das erste vollständige Moralsystem von Dürr ist 1662 erschienen; auch Pufendorf, sofern doch die Rechtsphilosophen mit Einfluß auf die Ethik ausüben, hat seine erste Schrift 1660 herausgegeben, während der Arminianer Hugo Grotius schon 1623 sein berühmtes Werk geschrieben. — Es muß also in dieser Periode die reformirte Moral durchaus selbständig, mit Benutzung der melanchthon'schen Leistungen, entwickelt worden seyn; weder die Philosophie von Ramus, mit Ausnahme eines unbedeutenden Einflusses auf die Unterscheidung von Dogmatik und Moral, noch das Natur- und Völkerrecht von Grotius haben einen irgend spürbaren Einfluß ausgeübt; Cartesius vollends, der 1629—1649 seine meisten Schriften ausgearbeitet und bald auf die holländischen Theologen Einfluß geübt hat, könnte der Zeit nach einzig von Amyraut gekannt seyn; die damaligen Theologen von Saumur aber und Amyraut's Moral insbesondere deuten auf keine solche Bekanntschaft hin.

Wir hätten also die ersten, noch ganz selbständigen Arbeiten des Protestantismus für die christliche Moral vorzugsweise bei den ältern reformirten Theologen zu

suchen a). Ebenso verhält es sich mit der casuistischen Ethik. Als erstes casuistisches Werk in der lutherischen Kirche wird Balduin's 1628 nach des Verfassers Tod erschienene Casuistik angeführt (Stäudlin S. 288.); die Reformirten hatten schon an Perkins zu Cambridge, gestorben 1602, und seinem Schüler Amesius sehr geschätzte Casuisten, ebenso an Alsted. Auch an tüchtigen populären Bearbeitungen der Moral fehlte es nicht, wie z. B. die Tropologie ou propos et discours des meurs par B. de Loque, Dalphinois 1606. Dieses Vorangehen der Reformirten gerade in der Moral hat Viele befremdet, um so mehr, als die strengsten Anhänger der absoluten Prädestination hier vorzugsweise gearbeitet haben. Danäus ist dieser Lehre ganz entschieden zugethan, ebenso der Engländer Perkins und mit puritanischer Strenge der Schotte Amesius; die Deutschen, Polanus, Keckermann, Alsted, die Holländer, Waläus, Hoornbeeck, sind strenge Calvinisten, auch de Loque, so daß einzig Amyraut dogmatisch einigen Anstoß erregt, jedoch immer seine Uebereinstimmung mit Calvin versichert hat, z. B. in seiner Doctrinae de gratia particulari, ut a Calvino explicatur, defensio. — Stäudlin und de Wette äußern die Vermuthung, daß eben die Prädestinationslehre die Reformirten veranlaßt und genöthigt habe, in schneller Aufstellung der Moral eine Apologie zu suchen für ihre Dogmatik; aber der Grund muß wohl tiefer liegen, und gerade in dieser orthodoxesten Periode stellen die Reformirten ihre Moral auf, ohne in der Einleitung erst eine Rechtfertigung gegenüber der Prädestinationslehre zu bedürfen b). Mißdeutungen, als ob diese die Moral

---

a) Pelt a. a. O. 276. weist eine interessante Ethik nach, welche Eitzen für die schleswigschen Schulen geschrieben, Wittenb. 1571—1573; dann des wittenberger Professors Jak. Martini aristotelische Ethica von 1626, — Männer der melanchthon-aristotelischen Richtung, z. B. Martini wider die Ramisten.

b) Baumgarten-Crusius, Compend. der Dogmengeschichte. I. S. 371 f.

gefährde, werden wohl kurz abgewiesen, übrigens aber die Moral ganz einfach aufgestellt, als etwas sich von selbst Verstehendes. Erst gegen Mitte des 17. Jahrhunderts und noch später, als die reformirte Moral längst bestand, haben die Angriffe eines Balthasar Fuhrmann, Arnauld und Nicole eine Apologie nöthig gemacht.

Nach Amyraut finden wir wieder eine Periode von ungefähr hundert Jahren bis gegen die Zeit hin, wo nicht ohne Benutzung der wolfischen Philosophie die letzten Werke eigenthümlich reformirter Theologie erschienen sind. In dieser Periode sind die Ethiker viel zahlreicher, aber weniger bedeutend. Es herrscht eine stehende Tradition wenigstens für die Constructionsprincipien, indem man, hierin von Ramus gefördert, nach Polanus' Vorgang die christliche Theologie als dogmatisch-theoretische und ethisch-praktische zu lehren pflegt und damit die seit Cartesius noch bestimmter gefaßte Unterscheidung von theologia naturalis et revelata verknüpft, ohne sie jedoch immer als Theilungsprincip der Moral zu benutzen. In dieser Weise arbeitete Hoornbeeck, Peter van Mastricht, die Schweizer Altmann, Heidegger, endlich die für die Darstellungsform von Wolf geförderten Stapfer, Wyttenbach, Endemann u. A. Neben dieser gelehrten Moral wird auch für gebildete Leser überhaupt in dennoch wissenschaftlicher Haltung manch tüchtiges Werk geschrieben, namentlich das von La Placette und Pictet. Besonders reich ist die ascetische Litteratur, welche in der reformirten Kirche vorherrschend ethischer Art gewesen und, wie die vielen ins Deutsche übersetzten Werke der Engländer und Franzosen beweisen, im vorigen Jahrhundert von der lutherischen Welt sehr geschätzt und eifrig gesucht worden ist.

Beide Perioden sollen hier übersichtlich dargestellt werden, für einmal:

I. Die ältere reformirte Moral.

Von Zwingli bis Amyraut.

1. Zwingli.

Das unmittelbar ethisch-religiöse Reformiren.

Zwingli, so großen Eifer er für die Sittlichkeit im Handeln sowohl als in seinen Schriften bewiesen hat, ist doch niemals veranlaßt gewesen, den ethischen Lehrstoff als solchen vom dogmatischen zu unterscheiden und besonders zu bearbeiten. Unter allen Reformatoren hat Zwingli am wenigsten eine aparte, vom sittlichen Leben in Staat und Haus getrennte und besondere Kirchlichkeit gewollt, somit auch am wenigsten eine außer und neben dem allgemein gültigen und gebildeten Bewußtseyn der auf christlichem Boden erwachsenen Völker noch aufzustellende besondere, sey es nun scholastische oder kirchliche Lehre. Seine Moral ist daher eine patriotische, die Sittlichkeit des Staates und Bürgers bezweckende, aber eine pastoral-patriotische, in welcher das echte, aus den lautern Quellen geschöpfte Wesen des Christenthums, in subjectiver Frömmigkeit angeeignet, das ganze Leben von Mißbräuchen reinigen und umgestalten soll. Die mit Gottes Wort sich zusammenschließende Subjectivität soll die rechte Sittlichkeit überall herstellen, so daß das Leben selbst der wahre Gottesdienst, der sehr verminderte kirchliche Cultus hingegen nur ein belehrendes und anregendes Institut wird, um diesem weitern Gottesdienste aufzuhelfen. Das abgöttisch gewordene Kirchenwesen, die vom sittlichen Leben selbst getrennte, es gleichsam nur ersetzen, seinen Mangel unschädlich machen sollende, darum nur formale und werkheilige Frömmigkeit, wird als das eigentlich Antichristliche, als falsche Religion angegriffen, die mönchische, dieser Praxis dienende Scholastik beseitigt, und ein mit der humanistischen Bildung verbundenes Christenthum geltend gemacht. Was Rothe in seiner theologischen Ethik im letz-

ten Abschnitt von unserer Zeit fordert und im Princip schon von der Reformation ergriffen glaubt, ein über das Kirchenthum hinausschreitendes, im Leben selbst wirksames Christenthum, das dürfte vorzüglich Zwingli am meisten zum Bewußtseyn gekommen seyn. Die humanistisch gebildete Subjectivität vermittelt sich gründlich das Wesen des objectiv gegebenen Christenthums, welches die von Anfang an für uns Menschen bestimmte Religion, somit die Religion der Menschheit überhaupt ist, substanziell dieselbe in der alttestamentlichen wie in der neutestamentlichen Zeit, schon beim ersten göttlichen Gnadenerweis nach der ersten Sünde sich offenbarend, auch edlere Heiden der Vorzeit beseligend. Opera, ed. Schuler et Schulthess. III. pag. 174: Hic ergo religionem originem sumpsisse luce clarius videmus, ubi Deus hominem fugitivum ad se revocavit, qui alioqui perpetuus desertor futurus erat. Schon diese Anfänge der wahren Religion entwickelt Zwingli im Zusammenhang mit der Zurückweisung des liberum arbitrium, indem er sagt: manifestum — —, quam longe absint theologi isti a vero tramite, quum de fide adquisita et arbitrii libertate frigidius etiam quam Ethnici disserunt. Wie nothwendig aus dieser Religion die Sittlichkeit als dankbare Pietät hervorgehe, wird sofort entwickelt S. 175: Pietas sive religio haec est, ut — qui iam apud se desperaverat, videat sibi superesse gratiam apud creatorem parentemque suum, tam certam, ut ab eo, in cuius gratiam nititur, avelli nulla ratione possit. Ea igitur adhaesio, qua Deo utpote solo bono — inconcusse fidit eoque parentis loco utitur, pietas est, religio est. Ut enim, qui sic animati sunt, Deo tanquam parente utuntur, ita e diverso sollicite — — relegunt, tractant et considerant, quibus ei rationibus placeant. Pietas ergo illic certe esse cognoscitur, ubi studium est iuxta voluntatem Dei vivendi. — Ueber die Ableitung des Bösen aus dem historischen Sündenfall strebt Zwingli's Specu-

lation, das diesen Vorfall begründende Nothwendige zu erkennen aus der Natur des Menschen und dem göttlichen Beschluß, indem die aus Geist und Materie zusammengesetzte Natur des Menschen nicht ohne Gegensatz und Kampf sich entwickeln könne, Niemand aber Gott das Recht absprechen dürfe, eine solche Wesensklasse zu schaffen. Die Erbsünde sucht er als die creatürlich selbstische Ichheit, Selbstliebe zu begreifen, während die göttliche Art, welcher der Geist des Menschen zustimmt, vielmehr sey, sich zu geben für Alle, somit die Liebe. S. 167: Haec est esca, quam (Adamus) adpetivit, deum esse, ipsummet scire, quid bonum, quid malum. Hic adpetitus unde originem habere potuit, quam ex amore sui? Natura ergo est homo sui amans, non ea natura, qua institutus fuerat a Deo, sed qua sorte, quam Deus dederat, non contentus voluit — Deo aequalis fieri. Vollends IV, 99. sucht er ohne Erwähnung des Sündenfalls die Sünde zu begreifen. Utcunque tamen in hanc formam exierit humanum corpus et coelestis mens ei credita sit, servat tamen ingenium et naturam suam utraque pars, mens — innocentiae studet, corpus ad suam originem propendet, ad lutum. Hinc bellum illud intestinum. 101: An non licuit Deo spiritum et lutum coniungere? — Sic placuit illi, cui licet quicquid libet, cui nihil libet, quod non sit bonum, sanctum, iustum. 102: Damnatur homo, quia contra legem agitur. Weiter sucht Zwingli in Christus die certitudo et pignus gratiae Dei, imo ipsam gratiam (III, 180.) und über der geschichtlichen Satisfaction des Gottmenschen den alles Geschichtliche erst setzenden ewigen Rathschluß, wie hinter der Rechtfertigung durch Glauben die Glauben und Rechtfertigung gebende göttliche Erwählung, IV, 122: Antecedit electio fidem; hinter der Genugthuung die ewige Einheit von Gerechtigkeit und Gnade in der göttlichen Güte 111: bonitatem harum rerum fontem esse veluti genus ad iustitiam et benignitatem sive miser·cor-

diam. Endlich wird das Moralgesetz wider antinomistische Ansichten, zu denen viele Aussprüche Luther's hinzuführen schienen, als immerwährend gültige Vorschrift, nach welcher sich zu richten gerade der Christ am eifrigsten bemüht sey, geltend gemacht, III, 203: lex est aeterna Dei voluntas. Divinae leges, quae ad internum hominem pertinent, aeternae sunt, — nur verdamme es den Gläubigen nicht mehr, da die Werke zur Rechtfertigung nicht mitwirken.

Am meisten muß unsere Aufmerksamkeit erregen die schon von Zwingli so unbedingt gelehrte Prädestination und das gänzliche Determinirtseyn der menschlichen Freiheit. Daß Zwingli die Präscienz als Bedingung der Prädestination ansehe, wie Ebrard a) will, ist mehr ein Wunsch des Beurtheilers als reine Thatsache; denn gar zu bestimmt heißt es IV, 113: Thomae Aquinatis de praedestinatione sententia talis fuit, Deum, quum universa videat, antequam fiant, hominem praedestinare, tum scilicet, quum per sapientiam viderit, qualis futurus sit. Quae mihi sententia olim scholas colenti placuit, ita illas deserenti et divinorum oraculorum puritati adhaerenti maxime displicuit; — wir seyen ja gar nichts aus uns, ehe Gott über uns etwas festsetzt. — Daher (III, 175 f.) glaubt Keiner aus sich, sondern nur durch Kraft dessen, an den er glaubt, und falsche Frömmigkeit ist es, auf Creaturen zu bauen, auf etwas Anderes als auf Gott allein. 205: Gott sandte ein Feuer in unsere Herzen, Liebe zu ihm statt der Selbstliebe anfachend; brennt dieses, so thun wir das Gute frei und freudig, nicht mehr vom Gesetze genöthigt, sondern von Gottes Geist getrieben. Denn dieser wohnt in uns, wenn wir der Gnade vertrauen, obwohl übrigens vom Fleische umgeben; der Christ ist so, ut corpore numquam non sit mortuus, spiritu numquam non vivat, wie ein gepfropfter

a) Das Dogma vom Abendmahl und seine Geschichte. II, S. 82.

Stamm immer noch wilde Schößlinge erzeugt, die aber abgeschnitten werden.

Die innere Vermittelung der Gegensätze: absolute und endliche Ursächlichkeit, Determination und Freiheit, Geist und Körper, hat Zwingli nicht gefunden, nur vorausgesetzt, daß beide zusammen seyen. Der Urimpuls der ganzen Reformation, durch Zurückgehen auf Gott die gottentleerte und gottwidrige Praxis in Kirche und Leben gründlich zu bekämpfen, hat sich mit großer Energie in Zwingli bethätigt, welcher so stark wie Luther und zuerst auch Melanchthon, wie Oekolampad, Calvin, Beza u. s. w. wider das pelagianische liberum arbitrium die Alles bestimmende Causalität Gottes verkündigt a). Das gegebene empirische, endliche Ich, immer zwar ein überlegendes, auswählendes und sich entschließendes Subject und vermögend, das beziehungsweise Bessere oder Schlechtere zu thun, iustitia civilis, ist unfähig des schlechthin und absolut Guten. Der Mensch muß daher für das religiöse Leben und absolute Gut diesem endlichen und durch Sünde noch verwirrten empirischen Ich alles Vertrauen entziehen, es verleugnen und ihm absterben, III. pag. 183. perpetua desperatio ad Deum veniendi, welcher Proceß als poenitentia (S. 199.) auch im gläubig Gewordenen immer fortgeht und sich erneuert. — Aber diese mortificatio veteris hominis ist nicht der Zweck selbst, als ob eine quietistische Passivität das Ziel wäre, sondern statt des aufgegebenen empirischen Ich soll das höhere, wahre, aus Gottes heil. Geist belebte Ich gefunden werden, welches kräftig sey, das absolute Gut zu suchen und vom absoluten Princip aus das Leben umzugestalten. Nicht Flucht aus

a) Merz a. a. O. S. 18. Vgl. Baumgarten-Crusius, Compend. der Dogmengesch. I. S. 329., den Ausspruch von Staupitz: „Die Predigt der Vorsehung nimmt weg den freien Willen, so in Dienstbarkeit der Sünde geführt hat, und gibt die Freiheit, die uns Söhne Gottes macht."

der Welt, sondern Beherrschung und Verklärung, glorificatio, der Welt vom lebendig gewordenen neuen Menschen, von der wahren, gottbelebten Subjectivität aus ist das Ziel der Reformation. Je energischer das absolut Gute verwirklicht, Staat, Kirche, Haus und Leben überhaupt mit diesem Princip umgebildet werden will, desto energischer verwirft man das endliche liberum arbitrium und läßt alle Impulse von Gott selbst ausgehen, aus seinem decretum, electio aeterna und der sie exequirenden providentia et gratia efficax, beseitigt die schlechte libertas durch die wahre libertas, welche nur das Gute wollen kann und ein reines Organ der göttlichen Wirksamkeit selbst ist. — Sind die Lutheraner wesentlich befriedigt bei der dem Glauben geschenkten Rechtfertigung und lassen, wenn nur diese Hauptsache für das Heil des Subjectes in Ordnung ist, gerne die Entwickelung der Menschheit in Staat und Kirche als eine vom königlichen Herrscheramt Christi schon übernommene Sache ihren Gang gehen: so ist es den Reformirten hingegen hochwichtig, daß sie selbst als Träger des heil. Geistes Staat und Kirche nach Gottes Willen umgestalten; eine patriotische, das Leben heiligende Moral ist ihnen erst das sichere Zeichen der wirklich vorhandenen Rechtfertigung, und befriedigt seyn können sie erst, wo diese „Zeichen des rechtfertigenden Glaubens und der angeeigneten Erwählung" sich energisch einstellen. Daher die Ansprüche, auch den Staat aus Gottes Wort zu veredeln, daher die reformirte Vielgeschäftigkeit, welche Schneckenburger hervorhebt, daher die eifrige Sorge für gute Sitten, gerechte Regierung, Heiligung des Wandels, wofür Zwingli, der patriotische Reformator, ein urkräftiger Typus geworden ist.

2. Calvin.

Der erste Entwurf einer christlichen Ethik.

Calvin hat zwar noch keine Moral neben der Dogmatik geschrieben, aber Instit. rel. christ. III. c. 6—10. einen Abriß der christlichen Ethik entworfen und die praktischen Mißdeutungen der Prädestinationslehre zurückgewiesen, l. Kap. 23.

Daß sowohl die reprobi als die electi vergebens nach Sittlichkeit streben, jene ohne Erfolg, diese, ohne es nöthig zu haben, widerlegt Calvin auf gleiche Weise, wie schon Zwingli es andeutet, Kap. 23. §. 12. und 13. „Die ganze Lehre von der Prädestination bezwecke nicht, Gottes Geheimnisse in kecker Speculation anzutasten, sondern demüthige Unterwerfung der Gläubigen unter Gott. Wer erwählt sey, sage man, dem schaden keine Laster; aber so unsinnig lassen Glückseligkeit und Tugend (Rechtfertigung und Heiligung) sich nicht trennen; der Zweck der Erwählung sey ein heiliges Leben. Dem Verworfenen aber, woher sollte ihm jenes, für ihn, wie man sagt, vergebliche Streben kommen, das ja nur Gottes Gnade verleiht, wem sie will?" — „Der andere Einwurf sey schon von Paulus abgelehnt, als wären alle Ermahnungen der Prädestination wegen unnütz; denn eben er ermahne sehr viel, nicht minder auch Christus selbst, obwohl Keiner zu ihm kommt, es ziehe ihn denn der Vater. Auch wäre ja mit dem Verschweigen der Prädestination nicht geholfen, die, ob auch nicht gelehrt, darum doch vorhanden bliebe. Hört Einer auf die Ermahnungen, so rühme er nicht sich, sondern die Gnade Gottes, welche es ihm verleiht."

Die Uebersicht der Moral, III. Kap. 6—10., „deren Ausführung ein großes Werk gäbe," wird durchaus vom eigenthümlich christlichen Standpuncte aus entworfen, als Entwickelung der Lehre von der Wiedergeburt. „Zweck der Wiedergeburt ist die Uebereinstimmung unseres Verhaltens mit

dem göttlichen Gesetz. Diese Erneuerung des göttlich[en]
Ebenbildes sey zwar ein Proceß, welcher seine Gesetze [in]
sich selbst trägt und ihnen gemäß vor sich geht, auch wen[n]
man sie nicht kennt; aber bei der menschlichen Lässigkeit i[st]
es sehr nützlich, die Regeln des christlichen Lebens aus d[er]
Schrift entwickelt zusammenzustellen. Hier in Kürze las[se]
sich das an sich große Werk nur gedrängt entwerfen, einfa[ch]
nach der Schrift, welche die künstliche Methode der Philo-
sophen nicht kennt. — Zwei Theile erschöpfen diese Aufgabe:
1) eine der Schrift entnommene Unterweisung, wie die Li[e]-
be zur Gerechtigkeit uns eingeflößt werde; 2) eine Norm,
welche uns im Streben nach der Gerechtigkeit vor Irrthum
bewahrt."

Der erste wäre also eine ethische Pädagogik, die Be-
weggründe darstellend, welche uns zur Liebe der Gerechtig-
keit antreiben. „Das thue die Schrift, indem sie uns Got[t]
als den Heiligen kennen lehrt, — sodann, indem sie un[s]
Gott als unsern Vater in Christo offenbart, — ferner i[n]
Christo uns ein Vorbild aufstellt und endlich durch die i[n]
Christus uns ertheilten Wohlthaten uns zur Dankbarkei[t]
bewegt. Denn das Wissen und Christheißen macht di[e]
Sache nicht aus, sondern das lebendige Ergreifen. Freilic[h]
erreicht Keiner die absolute Vollkommenheit, aber sie ist da[s]
Ziel; man strebe nur aufrichtig und nach Vermögen ih[r]
nach, schreite stets und beharrlich fort." —

Das Zweite erst wäre die Ethik selbst, „Regeln de[s]
christlichen Lebens. Obwohl das Gesetz eine treffliche Re-
gel aufstellt, so wollte Gott uns auf noch genauere Weis[e]
zu dieser Regel heranbilden. Grundprincip sey, daß de[r]
Gläubige sich Gott als Opfer darbringt und darin de[n]
wahren Gottesdienst sucht. Wir sind nicht unser, sonde[rn]
Gottes. In der Selbstverleugnung schei[det der]
Mensch von sich selbst und gibt sich an Gott [...]
dann nicht mehr das Seinige, son[dern ...]
fällt und dessen Ehre f[ör...]

nur Heuchelei da, oder man thut das Gute aus Eitelkeit. — Diese Selbstverleugnung sollen wir üben in Beziehung auf beide Tafeln des Gesetzes, sollen laut 2 Tim. 5, 11. 12. die impietas und die weltlichen Begierden fliehen. Dreierlei sollen wir haben: sobrietas in Beziehung auf uns selbst, iustitia in Beziehung auf den Nächsten, pietas in Beziehung auf Gott. Als Anregungsmittel wirkt die Erwartung der Unsterblichkeit und Vergeltung. — Kap. 8. Ein höherer Grad der Selbstverleugnung ist das Tragen des Kreuzes, uns nöthig wider den Stolz und für das eifrige Suchen nach der göttlichen Hülfe. Aus dem Kreuztragen entsteht die Geduld, die kräftige Hoffnung und Beharrlichkeit. Es dient zur Uebung des Gehorsams, zur Bändigung der Sinnlichkeit. Auch will Gott dadurch nicht nur weitern Fehlern begegnen, sondern auch von frühern uns wegleiten; denn im Leiden bedenkt man sein bisheriges Leben. Endlich ist ein herrlicher Trost da, wo man um der Gerechtigkeit willen leidet. So sollen wir willig das Kreuz tragen und Christus dadurch verherrlichen, aber nicht mit Unempfindlichkeit für den Schmerz, sonst wäre es keine Uebung mehr. Der stoische Weise ist nicht der wahre, ja dieses Afterbild der Geduld hebt gerade alle Geduld auf. Hat doch Christus über sein und Anderer Leiden geseufzt. Können wir also den natürlichen Sinn für das Schmerzliche doch nie ertödten, so lasset uns darum nicht etwa der Geduld absagen; Heilige haben Lob, wenn sie nur nicht erliegen und im bittern Leiden doch von geistiger Freude erfüllt sind und gehorsam bleiben. — Kap. 9. Die Leiden bezwecken immer, daß wir das gegenwärtige Leben gering schätzen und das künftige bedenken. Aber nie sollen wir dieses jetzige Leben hassen, das, ob auch erfüllt mit Elend, dennoch ein Segen ist und unser Heil fördern soll, auch Vorschmack hat des zukünftigen. Wahr freilich sey der Satz: das Beste ist, nicht geboren werden, das nächst Beste, möglichst bald sterben, — aber doch nur sofern, wo Gottes Licht fehlt, im

Daseyn nur Verhaßtes liegen kann. Hassen sollen wir es nur, sofern es uns der Sünde unterworfen hat, und auch so nicht es selbst hassen und jedenfalls in ihm ausharren, bis Gott uns abruft. Wie das eigenmächtige Verlangen nach dem Tode, so ist der Schrecken vor dem Sterben verwerflich. — Kap. 10. Wie ist dieses Leben und seine Güter zu gebrauchen? Soll man leben, so muß man auch die Mittel des Lebens brauchen und kann auch das nicht meiden, was mehr der Annehmlichkeit als der Nothwendigkeit dient, wenn nur das Gewissen unverletzt bleibt. Zwei Irrwege sind hier zu meiden: einerseits die Zulassung der irdischen Güter nur für das Nothwendige; denn so geräth man in willkürliche Strenge, von welcher das Wort Gottes nichts weiß; andererseits die laxe Lebensweise, welche, um mit Anstand üppig zu seyn, die Freiheit gar nicht beschränken und Alles dem individuellen Gewissen anheimstellen will. Allerdings kann man hier die Gewissen nicht an feste und genaue Regeln binden; aber da die Schrift doch gewisse allgemeine Regeln aufstellt, so müssen wir uns nach denselben richten. Grundsatz sey, die Güter zu gebrauchen für den Zweck, zu welchem Gott sie geschaffen hat. Geschaffen hat er sie nicht bloß zur Nothdurft, sondern auch zur Annehmlichkeit, auch der Sinne. Jene unmenschlichen Philosophen des ersteren Irrweges berauben uns also eines erlaubten Genusses, ihre Theorie ist auch nicht ausführbar, sofern sie nicht dem Menschen seine Sinne nehmen und ihn in einen Klotz verwandeln. — Man muß aber auch der Ueppigkeit wehren, zuerst dadurch, daß wir Gott danken für Alles, was er geschaffen hat; sodann, daß wir dieses irdische Leben dem ewigen unterordnen, ferner dadurch, daß wir der Rechenschaft eingedenk bleiben, die wir für den Gebrauch der irdischen Güter schuldig sind; endlich dadurch, daß wir uns der göttlichen Berufung bewußt bleiben, z. B. der Tyrannenmord ist von der Welt bewundert, von Gott aber dem Privatmann untersagt." —

Grundlos unstreitig ist das von Schneid in seiner Moral gefällte Urtheil, „Calvin habe eine sehr strenge Moral nach stoischen Grundsätzen in völlig scholastischer Form" aufgestellt, denn gegen die stoische Einseitigkeit, wie gegen die künstlich scholastische Form polemisirt Calvin ausdrücklich. Beachtenswerther ist de Wette's Urtheil, „Calvin gehe tief ins Wesen der christlichen Sittenlehre ein und versuche eine Entwickelung des Gehaltes der christlichen Gesetzgebung, aber er gebe sie bloß von der negativen Seite, die Sittlichkeit als Abgezogenheit vom Menschlichen, nicht aber zugleich als Verklärung des Menschlichen; denn die Einheit des Göttlichen und Menschlichen sey ihm noch nicht klar geworden." — In der That, wie bei Zwingli, so wird auch bei Calvin der negative Proceß des Sichselbstverleugnens vorzugsweise oder doch breiter dargestellt; aber wenn zwischen cynisch-stoischer Verachtung des sinnlichen Genusses oder Schmerzes und epikuräischer Genußvergötterung die Mitte gesucht und das irdische Leben bloß als vorbereitendes Mittel zum ewigen betrachtet wird, so theilt Calvin dieses mit fast allen christlichen Sittenlehrern. Seine Theorie ist hier weit milder als seine in sittenlosem Zeitalter nöthig erachtete Praxis. Daß das echt verklärte Menschliche mit der göttlichen Idee eins wäre, stellt er so wenig als andere Zeitgenossen auf, weil ja, so lange wir im irdischen Leibe sind, die Verklärung des Menschlichen nie rein zu Stande komme; wo sie zu Stande kommt, im Himmel, da erkennt er sie als das der Idee Adäquate an.

Auch die anderwärts von Calvin und Beza versuchte Beweisführung für das Recht, Häretiker mit Gewaltmitteln, ja durchs Schwert zu strafen, gehört dem Zeitalter überhaupt an, daher denn die Zustimmung Bullinger's und Melanchthon's nicht ausgeblieben ist; nur scheint bei den Reformirten die Autorität der israeliti-

schen Theokratie etwas mehr gegolten zu haben, als bei den Lutheranern. Gerade bei der so innigen Verschmelzung des genferischen Staatswesens mit der Reformation, herbeigeführt durch das gleich starke Reformbedürfniß dieses Staates und der Kirche, mußte manche Idee der alten Theokratie nachahmungswürdig erscheinen. Die sittlich veredelte Republik und die Glaubensreformation konnten nur mit einander stehen oder fallen; der unsittliche Bürger erschien auch kirchendisciplinarisch strafbar, der Häretiker bedrohte auch die Republik. Aber trotz aller zur Rettung aus großem Sittenverderben gehandhabten Strenge der Disciplin und Moral, trotz der Verwerfung des damaligen Schauspiels, Tanzes u. s. w. ist Calvin's Ethik nicht auf bloße Weltflucht hingerichtet, sondern auf sehr energische Umgestaltung und Veredlung des Lebens in Staat, Kirche und Haus. Der politische Sinn tritt so stark hervor wie bei Zwingli, nur anders gefärbt. Zwingli wirkte als Patriot in seinem Vaterlande; Calvin, aus seinem Vaterlande vertrieben, versuchte auf der Grundlage seiner Kirchenreformation das ihm eigentlich fremde Genf zu einer Musterrepublik zu gestalten; es wurde seine Heimath, aber seine Tochter, nicht seine Mutter. So wenig hat die strenge Prädestination und deterministische Weltansicht der Moral Abbruch gethan. Das Leben sollte aus der tiefsten Tiefe neu gestaltet und umgebildet werden.

3. Lambert Daneau.

Die Ausbildung der reformirten Moral zu einem wissenschaftlichen Ganzen.

Lambertus Danäus, geboren 1530, war 34 Jahre alt und 4 Jahre in Genf, als Calvin starb, 11 Jahre älter als Beza. Von dort wurde er nach Leyden berufen 1581, schon 1582 nach Gent, und nachdem er dort einige Jahre gelehrt, begab er sich ins Königreich Navarra und starb 1596. Mit Beza war er befreundet und ließ

durch diesen seine Isagoge christiana (oder loci communes) bevorworten. Danäus ist der erste Protestant, welcher die christliche Ethik als ein besonderes Ganze wissenschaftlich dargestellt hat. Seine Ethices christianae libri tres sind 1577, die dritte Auflage ab ipso autore recognita 1582 erschienen, und geben uns von Zwingli's und besonders Calvin's Standpunct aus das ethische System als christliches, so zwar, daß auch der Humanismus, namentlich die Leistungen des Aristoteles benutzt und ins Christenthum aufgehoben erscheinen; denn alles menschlich Ethische soll sich im Christenthum vollendet darstellen, die christliche und die vollendete Ethik überhaupt fallen zusammen. Dieser Standpunct ist wohl zu beachten, da Keckermann später einen andern geltend zu machen versucht hat und Pelt a. a. O. S. 312 f. das eigentliche Aufstellen der christlichen Ethik als eine abgesonderte theologische Wissenschaft doch wieder für Calixtus in Anspruch nimmt, eine Annahme, die jedenfalls theils den Unterschied des danäischen und calixtischen Werkes übertreibt, theils Ignorirung des Amesius und Polanus voraussetzt. Der Humanismus würde besonders von den Reformirten hoch geschätzt und ins Christenthum mit aufgenommen. So äußert sich Beza im Vorwort zur danäischen Isagoge, „die Gelehrten seyen in Scholastik, das Volk in Götzendienst versunken gewesen, bis Gott das donum linguarum gleichsam vom Himmel herab in ausgezeichneten Männern angefacht habe, welche nach Verdrängung der Barbarei und Sophistik bonas artes et praesertim veram ac germinam logicam a Peripateticis declaratam in die Schulen zurückgeführt hätten, ein besonderes Verdienst von Faber Stapulensis in Gallien, von Melanchthon in Deutschland. Dieß sey die Hauptrüstung geworden zur Zerstörung der Idolomania, woran wir noch jetzt fortarbeiten [a]).“ Danäus

a) Melanchthon, Beza, Keckermann, Martini hielten z. B. gegen die Ramisten am wahren Aristoteles fest und be-

ist aber auch in der Prädestination und Synthese des Determinismus mit der Freiheit ein strenger Anhänger Calvin's. Seine Ethik nennt Stäudlin (S. 397.) „ein für lange Zeit die katholischen und lutherischen Bearbeitungen weit überragendes Werk im Geiste Calvin's." Sein System ist nur sehr kurz von de Wette und wenig einläßlicher von Stäudlin dargestellt worden. Es zerfällt in drei Theile: 1) die anthropologische Grundlegung; 2) die Regeln und Gesetze; 3) die Natur der Tugenden und Laster. Somit fehlt die Güterlehre; die Pflichtenlehre (Regeln und Gesetze) ist, statt auf Calvin's Versuch einer Eintheilung der christlichen Pflichten aus ihnen selbst fortzubauen, nach dem Dekalogus geordnet, was Forbesius ausdrücklich gebilligt hat, „theils weil dadurch die Lehre von den Consilia evangelica beseitigt werde, theils weil man den Dekalogus so erklären müßte, daß alle Vorschriften der ganzen Bibel und überhaupt der ganze Pflichtbegriff auf ihn zurückgeführt werde." Dieses Zugrundelegen des Dekalogus blieb lange Zeit, wie in Katechismen, so in der gelehrten Moral sehr üblich; namentlich haben Forbesius a Corse und Andreas Rivetus gelehrte Werke dieser Art geschrieben[a]).

---

gründeten so eine vereinfachte gelehrte Schultheologie; eine andere Richtung suchte Einfacheres bei Ramus, später bei Cartesius, in der Föderaltheologie, Alles wider Erneuerung der Scholastik und wider Aristoteles.

a) Joh. Forbesius in Schottland geb. 1593, Professor in Aberdeen, vor den schroffen Presbyterianern nach Holland entflohen 1644, in Schottland auf seinem Landgut a Corse 1648 gestorben, schrieb eine theologia moralis als Erklärung der zehn Gebote, welche in seinen Opera omnia posthuma, Amstel. 1703 enthalten ist, eine gelehrte Arbeit, die Alten, die Kirchenväter, die Kanonisten und spätern Theologen benutzend. Für die Bestrafung der Ketzer sammelt er Augustin's Aussprüche. Die Ansichten Cameron's theilend über Universalität der Gnade, leugnet er stärker, als die orthodoxere necessitas decreti es zuläßt, jede Prädestination für das Böse. In den beiden Tafeln sieht er das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe.

Zu dem, was Stäudlin S. 396 f. über die Ethik des Danäus sagt, fügen wir hinzu, wie rein der Begriff des Ethischen aufgefaßt worden, so nämlich, daß „das Gute gethan werden soll, auch wenn uns keine Aussicht auf jenseitiges Leben und Vergeltung eröffnet wäre." Eth. ed. 3. p. 77: Ipsa illa beatitudo i. e. felix nostri conditio verus actionum nostrarum finis non est statuendus, nisi nos Deo praeferimus — et mercenariam tum virtutem, tum felicitatem nostram prorsus facere volumus. — Deum et ipsius gloriam pro vero et summo et solo omnium operum nostrorum fine proponere nobis semper oportet. Ex quo fit, ut ne hanc quidem Lactantii sententiam probemus: „dempta spe immortalitatis, ait, quam Deus pollicetur in sua religione versantibus, cuius assequendae gratia virtus appetenda est et quidquid acciderit malorum perferendum, maxima erit profecto vanitas obsequi velle virtutibus, quae frustra homini calamitates afferunt." Virtutem enim plane facit, quemadmodum alii, mercenariam et nostri tantum commodi causa consectandam. Interessant ist ferner die schon von Zwingli und Calvin a) aufgenommene Lehre, daß die Natur Gott sey, S. 46., „er wundere sich, daß von Leuten, die doch Christen seyn wollen, Deum et naturam tamquam duas quasdam et diversas ὑποστάσεις et essentias per se subsistentes fingi atque separari, quum profani ipsi verius contra sentiant, nimirum naturam eam, quae nos producit, nihil aliud quam Deum esse, neque Deum aliud quam naturam. Sic Seneca, sic Ovidius." Am meisten endlich

Andreas Rivetus, geb. 1573, † 1654, schrieb praelectiones pleniores in cap. XX. Exodi, in quibus decalogus et casus conscientiae quos vocant ex eo suborientes; 3. Aufl. vom Verfasser 1632 bevorwortet. Opera theol. Andr. Riveti in Lugd. Batav. academia professoris. Rotterd. 1651. p. 1221 s.

a) Meine ref. Dogmatik, I. S. 161 f.

erregt unsere Aufmerksamkeit die Art und Weise, wie die Selbstverleugnung wirklich als ein wahres Zusichselbstkommen des Subjectes dargestellt und dessen Einheit mit Gott bestimmt wird. I. Kap. 10. „Es gibt keine menschliche Handlung ohne ein Thun des Menschen, aber auch Gott ist wirkende Ursache des Guten, ja weit eigentlicher als der Mensch. Gott gibt uns den guten Willen so, daß wir auch selbst wollen; nicht sind wir Klötze oder Steine oder den Thieren ähnlich geworden durch die Sünde, nicht bloß passive Werkzeuge. Sind freilich alle Creaturen Werkzeuge Gottes, so gebraucht er sie doch gemäß ihrer Natur, wie er diese jeder Creatur gegeben, den Menschen als eine vernünftige; so ist der Mensch doch das wirkende Princip seines Handelns.“ Kap. 13: „Ueberlegung und Auswahl sind die näheren, inneren Ursachen unseres Handelns; man muß aber namentlich für gute Handlungen auch von der entfernteren Ursache reden, d. h. von Gott, denn auch Gott ist uns eine innere Ursache, da er nicht außer, sondern in uns wirkt; er ist aber die entferntere, da er weder unserer Einsicht, noch unseres Willens Theil ist, sondern beide erst begründet.“ Kap. 14: „Der neue Mensch ist alle die Bewegung und derjenige Zustand, welchen wir aus wahrer Gemeinschaft mit Christus haben, das Theilhaben an Christi Geist. Vermöge des Hauches und Triebes dieses Geistes bringen wir neue Früchte wie kraft himmlischen Regens und Thaues.“

Die anthropologische Grundlegung ist besonders gründlich und ausführlich. Kap. 1. wird die Ethik neben der Physik unter Voraussetzung der Logik oder Dialektik aufgestellt, worauf auch Schleiermacher wieder zurückgegangen ist. Für Christen sey die Ethik das Wichtigste, aber am sichersten aus der heiligen Schrift zu schöpfen, namentlich dem Dekalogus, der die in der Schrift zerstreuten moralischen Vorschriften zusammenfasse. Die christliche Ethik sey die Lehre vom ganzen, innern und äußern, christlichen Leben. Kap. 2. wird gezeigt, wie sie sich von der pro-

fanen, philosophischen und bürgerlichen Ethik unterscheide. Auch diese letzteren seyen methodisch gebaut, sehen das Ethische in dem der Vernunft gemäßen Handeln, reden vom spontaneen Thun, von der Gesinnung, nicht bloß vom äußern Werke, obwohl die bürgerlichen Gesetze nur das äußere Thun strafen können. Aber von der christlichen Ethik verschieden sind sie in der Lehre vom Ursprung des Guten und Bösen, vom Ziel beider und vom Gehalt der Tugenden und Laster; denn wir schöpfen aus Gottes Wort und dem schon hergestellten Gewissen mit Sicherheit, während jene unsicher werden und fragen, ob das Gute in der Natur oder nur in der Meinung der Menschen vorhanden sey. Unser Ziel ist Gott als das höchste Gut und die Vollendung in der Seligkeit; jene aber suchen es in der Wohlfahrt dieses hinfälligen Lebens. Jene kennen die höchsten Tugenden nicht, somit überhaupt nicht die wahre Tugend, auch nicht das wirkliche Wesen des Lasters. Kap. 3. entwickelt die Methode und Eintheilung. Die Profanen gingen bald vom höchsten Gut aus, das sie in der Glückseligkeit suchten, bald von den Tugenden, bald von Betrachtung des Menschen. Wir folgen der Methode, welche mit Gottes Wort am besten übereinstimmt, und handeln 1) von den Principien und Ursachen der menschlichen Handlungen, 2) von den Regeln und Vorschriften zu ihrer Leitung, 3) von den verschiedenen Tugenden, welche diese Norm sind, und von den Lastern.

Der erste Theil gibt eine gründliche Anthropologie. Kap. 4. entwickelt den Begriff der menschlichen Handlung, die wirksam sey oder kein Werk zurücklasse, ποιεῖν oder πράσσειν, efficere oder agere; körperliche oder geistige Handlung oder gemischte. Mit den Thieren und Pflanzen theilt der Mensch die vegetativ animalischen Functionen, actio humana am Menschen genannt; dagegen die actio hominis ist das Handeln des Menschen als solchen, als vernünftigen und zu Gottes Ebenbild geschaffenen We-

dem göttlichen Gesetz. Diese Erneuerung des göttlichen Ebenbildes sey zwar ein Proceß, welcher seine Gesetze in sich selbst trägt und ihnen gemäß vor sich geht, auch wenn man sie nicht kennt; aber bei der menschlichen Lässigkeit ist es sehr nützlich, die Regeln des christlichen Lebens aus der Schrift entwickelt zusammenzustellen. Hier in Kürze lasse sich das an sich große Werk nur gedrängt entwerfen, einfach nach der Schrift, welche die künstliche Methode der Philosophen nicht kennt. — Zwei Theile erschöpfen diese Aufgabe: 1) eine der Schrift entnommene Unterweisung, wie die Liebe zur Gerechtigkeit uns eingeflößt werde; 2) eine Norm, welche uns im Streben nach der Gerechtigkeit vor Irrthum bewahrt."

Der erste wäre also eine ethische Pädagogik, die Beweggründe darstellend, welche uns zur Liebe der Gerechtigkeit antreiben. „Das thue die Schrift, indem sie uns Gott als den Heiligen kennen lehrt, — sodann, indem sie uns Gott als unsern Vater in Christo offenbart, — ferner in Christo uns ein Vorbild aufstellt und endlich durch die in Christus uns ertheilten Wohlthaten uns zur Dankbarkeit bewegt. Denn das Wissen und Christheißen macht die Sache nicht aus, sondern das lebendige Ergreifen. Freilich erreicht Keiner die absolute Vollkommenheit, aber sie ist das Ziel; man strebe nur aufrichtig und nach Vermögen ihm nach, schreite stets und beharrlich fort." —

Das Zweite erst wäre die Ethik selbst, „Regeln des christlichen Lebens. Obwohl das Gesetz eine treffliche Regel aufstellt, so wollte Gott uns auf noch genauere Weise zu dieser Regel heranbilden. Grundprincip sey, daß der Gläubige sich Gott als Opfer darbringt und darin den wahren Gottesdienst sucht. Wir sind nicht unser, sondern Gottes. In der S e l b s t v e r l e u g n u n g scheidet der Mensch von sich selbst und gibt sich an Gott hin; er sucht dann nicht mehr das Seinige, sondern das, was Gott gefällt und dessen Ehre fördert. Fehlt diese Gesinnung, so ist

nur Heuchelei da, oder man thut das Gute aus Eitelkeit. — Diese Selbstverleugnung sollen wir üben in Beziehung auf beide Tafeln des Gesetzes, sollen laut 2 Tim. 5, 11. 12. die impietas und die weltlichen Begierden fliehen. Dreierlei sollen wir haben: sobrietas in Beziehung auf uns selbst, iustitia in Beziehung auf den Nächsten, pietas in Beziehung auf Gott. Als Anregungsmittel wirkt die Erwartung der Unsterblichkeit und Vergeltung. — Kap. 8. Ein höherer Grad der Selbstverleugnung ist das Tragen des Kreuzes, uns nöthig wider den Stolz und für das eifrige Suchen nach der göttlichen Hülfe. Aus dem Kreuztragen entsteht die Geduld, die kräftige Hoffnung und Beharrlichkeit. Es dient zur Uebung des Gehorsams, zur Bändigung der Sinnlichkeit. Auch will Gott dadurch nicht nur weitern Fehlern begegnen, sondern auch von frühern uns wegleiten; denn im Leiden bedenkt man sein bisheriges Leben. Endlich ist ein herrlicher Trost da, wo man um der Gerechtigkeit willen leidet. So sollen wir willig das Kreuz tragen und Christus dadurch verherrlichen, aber nicht mit Unempfindlichkeit für den Schmerz, sonst wäre es keine Uebung mehr. Der stoische Weise ist nicht der wahre, ja dieses Afterbild der Geduld hebt gerade alle Geduld auf. Hat doch Christus über sein und Anderer Leiden geseufzt. Können wir also den natürlichen Sinn für das Schmerzliche doch nie ertödten, so lasset uns darum nicht etwa der Geduld absagen; Heilige haben Lob, wenn sie nur nicht erliegen und im bittern Leiden doch von geistiger Freude erfüllt sind und gehorsam bleiben. — Kap. 9. Die Leiden bezwecken immer, daß wir das gegenwärtige Leben gering schätzen und das künftige bedenken. Aber nie sollen wir dieses jetzige Leben hassen, das, ob auch erfüllt mit Elend, dennoch ein Segen ist und unser Heil fördern soll, auch Vorschmack hat des zukünftigen. Wahr freilich sey der Satz: das Beste ist, nicht geboren werden, das nächst Beste, möglichst bald sterben, — aber doch nur sofern, wo Gottes Licht fehlt, im

Daseyn nur Verhaßtes liegen kann. Hassen sollen wir es nur, sofern es uns der Sünde unterworfen hat, und auch so nicht es selbst hassen und jedenfalls in ihm ausharren, bis Gott uns abruft. Wie das eigenmächtige Verlangen nach dem Tode, so ist der Schrecken vor dem Sterben verwerflich. — Kap. 10. Wie ist dieses Leben und seine Güter zu gebrauchen? Soll man leben, so muß man auch die Mittel des Lebens brauchen und kann auch das nicht meiden, was mehr der Annehmlichkeit als der Nothwendigkeit dient, wenn nur das Gewissen unverletzt bleibt. Zwei Irrwege sind hier zu meiden: einerseits die Zulassung der irdischen Güter nur für das Nothwendige; denn so geräth man in willkürliche Strenge, von welcher das Wort Gottes nichts weiß; andererseits die laxe Lebensweise, welche, um mit Anstand üppig zu seyn, die Freiheit gar nicht beschränken und Alles dem individuellen Gewissen anheimstellen will. Allerdings kann man hier die Gewissen nicht an feste und genaue Regeln binden; aber da die Schrift doch gewisse allgemeine Regeln aufstellt, so müssen wir uns nach denselben richten. Grundsatz sey, die Güter zu gebrauchen für den Zweck, zu welchem Gott sie geschaffen hat. Geschaffen hat er sie nicht bloß zur Nothdurft, sondern auch zur Annehmlichkeit, auch der Sinne. Jene unmenschlichen Philosophen des ersteren Irrweges berauben uns also eines erlaubten Genusses, ihre Theorie ist auch nicht ausführbar, sofern sie nicht dem Menschen seine Sinne nehmen und ihn in einen Klotz verwandeln. — Man muß aber auch der Ueppigkeit wehren, zuerst dadurch, daß wir Gott danken für Alles, was er geschaffen hat; sodann, daß wir dieses irdische Leben dem ewigen unterordnen, ferner dadurch, daß wir der Rechenschaft eingedenk bleiben, die wir für den Gebrauch der irdischen Güter schuldig sind; endlich dadurch, daß wir uns der göttlichen Berufung bewußt bleiben, z. B. der Tyrannenmord ist von der Welt bewundert, von Gott aber dem Privatmann untersagt." —

Grundlos unstreitig ist das von Schneid in seiner Moral gefällte Urtheil, „Calvin habe eine sehr strenge Moral nach stoischen Grundsätzen in völlig scholastischer Form" aufgestellt, denn gegen die stoische Einseitigkeit, wie gegen die künstlich scholastische Form polemisirt Calvin ausdrücklich. Beachtenswerther ist de Wette's Urtheil, „Calvin gehe tief ins Wesen der christlichen Sittenlehre ein und versuche eine Entwickelung des Gehaltes der christlichen Gesetzgebung, aber er gebe sie bloß von der negativen Seite, die Sittlichkeit als Abgezogenheit vom Menschlichen, nicht aber zugleich als Verklärung des Menschlichen; denn die Einheit des Göttlichen und Menschlichen sey ihm noch nicht klar geworden." — In der That, wie bei Zwingli, so wird auch bei Calvin der negative Proceß des Sichselbstverleugnens vorzugsweise oder doch breiter dargestellt; aber wenn zwischen cynisch-stoischer Verachtung des sinnlichen Genusses oder Schmerzes und epikuräischer Genußvergötterung die Mitte gesucht und das irdische Leben bloß als vorbereitendes Mittel zum ewigen betrachtet wird, so theilt Calvin dieses mit fast allen christlichen Sittenlehrern. Seine Theorie ist hier weit milder als seine in sittenlosem Zeitalter nöthig erachtete Praxis. Daß das echt verklärte Menschliche mit der göttlichen Idee eins wäre, stellt er so wenig als andere Zeitgenossen auf, weil ja, so lange wir im irdischen Leibe sind, die Verklärung des Menschlichen nie rein zu Stande komme; wo sie zu Stande kommt, im Himmel, da erkennt er sie als das der Idee Adäquate an.

Auch die anderwärts von Calvin und Beza versuchte Beweisführung für das Recht, Häretiker mit Gewaltmitteln, ja durchs Schwert zu strafen, gehört dem Zeitalter überhaupt an, daher denn die Zustimmung Bullinger's und Melanchthon's nicht ausgeblieben ist; nur scheint bei den Reformirten die Autorität der israeliti=

schen Theokratie etwas mehr gegolten zu haben, als bei den Lutheranern. Gerade bei der so innigen Verschmelzung des genferischen Staatswesens mit der Reformation, herbeigeführt durch das gleich starke Reformbedürfniß dieses Staates und der Kirche, mußte manche Idee der alten Theokratie nachahmungswürdig erscheinen. Die sittlich veredelte Republik und die Glaubensreformation konnten nur mit einander stehen oder fallen; der unsittliche Bürger erschien auch kirchendisciplinarisch strafbar, der Häretiker bedrohte auch die Republik. Aber trotz aller zur Rettung aus großem Sittenverderben gehandhabten Strenge der Disciplin und Moral, trotz der Verwerfung des damaligen Schauspiels, Tanzes u. s. w. ist Calvin's Ethik nicht auf bloße Weltflucht hingerichtet, sondern auf sehr energische Umgestaltung und Veredlung des Lebens in Staat, Kirche und Haus. Der politische Sinn tritt so stark hervor wie bei Zwingli, nur anders gefärbt. Zwingli wirkte als Patriot in seinem Vaterlande; Calvin, aus seinem Vaterlande vertrieben, versuchte auf der Grundlage seiner Kirchenreformation das ihm eigentlich fremde Genf zu einer Musterrepublik zu gestalten; es wurde seine Heimath, aber seine Tochter, nicht seine Mutter. So wenig hat die strenge Prädestination und deterministische Weltansicht der Moral Abbruch gethan. Das Leben sollte aus der tiefsten Tiefe neu gestaltet und umgebildet werden.

3. Lambert Daneau.

Die Ausbildung der reformirten Moral zu einem wissenschaftlichen Ganzen.

Lambertus Danäus, geboren 1530, war 34 Jahre alt und 4 Jahre in Genf, als Calvin starb, 11 Jahre älter als Beza. Von dort wurde er nach Leyden berufen 1581, schon 1582 nach Gent, und nachdem er dort einige Jahre gelehrt, begab er sich ins Königreich Navarra und starb 1596. Mit Beza war er befreundet und ließ

durch diesen seine Isagoge christiana (oder loci communes) bevorworten. Danäus ist der erste Protestant, welcher die christliche Ethik als ein besonderes Ganze wissenschaftlich dargestellt hat. Seine Ethices christianae libri tres sind 1577, die dritte Auflage ab ipso autore recognita 1582 erschienen, und geben uns von Zwingli's und besonders Calvin's Standpunct aus das ethische System als christliches, so zwar, daß auch der Humanismus, namentlich die Leistungen des Aristoteles benutzt und ins Christenthum aufgehoben erscheinen; denn alles menschlich Ethische soll sich im Christenthum vollendet darstellen, die christliche und die vollendete Ethik überhaupt fallen zusammen. Dieser Standpunct ist wohl zu beachten, da Keckermann später einen andern geltend zu machen versucht hat und Pelt a. a. O. S. 312 f. das eigentliche Aufstellen der christlichen Ethik als eine abgesonderte theologische Wissenschaft doch wieder für Calixtus in Anspruch nimmt, eine Annahme, die jedenfalls theils den Unterschied des danäischen und calixtischen Werkes übertreibt, theils Ignorirung des Amesius und Polanus voraussetzt. Der Humanismus würde besonders von den Reformirten hoch geschätzt und ins Christenthum mit aufgenommen. So äußert sich Beza im Vorwort zur danäischen Isagoge, „die Gelehrten seyen in Scholastik, das Volk in Götzendienst versunken gewesen, bis Gott das donum linguarum gleichsam vom Himmel herab in ausgezeichneten Männern angefacht habe, welche nach Verdrängung der Barbarei und Sophistik bonas artes et praesertim veram ac genuinam logicam a Peripateticis declaratam in die Schulen zurückgeführt hätten, ein besonderes Verdienst von Faber Stapulensis in Gallien, von Melanchthon in Deutschland. Dieß sey die Hauptrüstung geworden zur Zerstörung der Idolomania, woran wir noch jetzt fortarbeiten [a]).“ Danäus

a) Melanchthon, Beza, Keckermann, Martini hielten z. B. gegen die Ramisten am wahren Aristoteles fest und be-

gen nicht den verderbten Zustand unserer Natur. Einige setzen die Tugend als ein unmehrbar gegebenes Quantum; Andere sehen ein, daß sie erstrebt und erlernt werden kann. Plato meint, der Tugendhabitus sey von Natur zwar noch nicht da, wohl aber der gesunde Keim zu allen Tugenden, so daß Niemand mit Wissen und Willen böse sey. Noch Andere nennen den Menschen von Natur eine leere Tafel, die durch die Erziehung erst Inhalt bekomme, Aristoteles. Besser die Pythagoreer: hominis natura partim sui est consilii particeps, partim divinum requirit auxilium; schlechter Seneca: deorum esse munus, quod vivimus, nostrum vero, quod bene vivimus; Sallust ebenso, Jeder sey seines Glückes Schmied, — eine wahre Lästerung. Der christlichen Wahrheit am nächsten kommen die Scholastiker, welche sagen, daß alle Menschen seit Adam's Falle zwar verderbt, aber in ihrem bessern Theil doch gesund geblieben, das Sinnliche verderbt, das Geistige aber unversehrt, der Wille einigermaßen verletzt, so daß er das Gute begehre, aber nicht lebhaft genug, noch mit Erfolg, wenn nicht durch göttliche Hülfe unterstützt. So Lombardus: efficaciter se erigere sine dei gratia non potest hominis liberum arbitrium, auch Thomas und fast alle Scholastiker, die aber auch beim bloß halben Pelagianismus wider Gottes Ehre sich verfehlen. — Kap. 11. Widerlegung der semipelagianischen Ansicht. Diese wendet gegen uns ein: wenn der Mensch mit dem zur Erlangung des ewigen Lebens Nöthigen nicht ausgerüstet sey, so wäre Gott uns ein Tyrann und die Natur nicht Mutter. Aber schon diese Trennung von Gott und Natur ist falsch, und wer leugnet denn, daß im Urstand dem Menschen Alles reichlich gegeben war, was nöthig ist zu seiner Bestimmung? Der Mensch selbst hat diese Gaben theils verderbt, theils vermindert, und hat sie an den Teufel verkauft, wie Esau seine Erstgeburt. Die natürlichen Gaben wurden verschlechtert,

die übernatürlichen verloren a). Die natürliche Gabe des Erkennens und Wollens ist uns zwar nicht genommen, sonst wäre kein Ich mehr vorhanden, aber sie leisten fürs Menschliche weniger, fürs Göttliche nichts. — Sie wenden ferner ein, daß doch profane Menschen durch eigne Anstrengung Tugend und Lob erworben hätten; aber diese gut scheinenden Werke sind, am Maßstab des göttlichen Wortes gemessen, nicht gute. Weiter berufen sie sich auf Cicero und die Stoiker, daß unsere Natur hinlänglich für alle Tugenden eingerichtet sey, wenn wir nur diesen Führern folgen. Allerdings, genug ist uns übrig geblieben, daß wir Gutes und Böses unterscheiden und unentschuldbar sind, aber diese Funken werden von sinnlicher Lust und Begierde oft ausgelöscht oder beirrt; daher erkennen wir Gutes und Böses nicht überall und nicht so, daß es den Willen bewegen würde. Viertens, wenden sie ein, hätten ja auch Kirchenlehrer so gelehrt. Freilich, aber sie haben eben geirrt, wie Chrysostomus, Gregor von Nyssa u. A. Ambrosius dagegen und Augustin haben erst den Widerspruch des Pelagius klar gesehen und schriftgemäß gelehrt. Kap. 12. Das liberum arbitrium und seine noch vorhandenen Kräfte. Leugnet man das liberum arbitrium, so spricht man dem Menschen alle Ueberlegung und Auswahl ab und hebt alle Tugend und alle Sünde auf. Man definirt es als voluntas eligens et per se inclinata aeque ad bona et mala expetenda. Es heißt liberum nicht nur, weil es spontan, ohne Zwang handelt, sondern auch, weil es zum Guten und Bösen an sich gleich geneigt und geschickt sey. Da man aber mit dem Willen nichts begehrt, als nur was die Vernunft vorher als zuträglich erklärt hat, so nennt man es arbitrium, quod intelligentia prior arbitretur, i. e. iudicet et decernat.

---

a) Ebrard hat diesen in meiner Dogmatik I. S. 399. wiedergegebenen Satz eine Einschwärzung der katholischen Lehre genannt. Ohne Grund, denn das superadditum der Katholiken ist eine ganz andere Lehre.

Dieses liberum arbitrium war durchaus frei in Adam, hellste Erkenntniß und freiestes Wollen, so daß er unverleitet nie auf Böses gedacht hätte. Er konnte auswählen, habuit posse, quo vellet; als er aber für Satan sich entschied, erblindete die Vernunft und der Wille kam unter die Herrschaft der Sünde, was nach Gottes Willen auf die Nachkommen überging. Nun kann sich Keiner mehr aus sich selbst zum Guten aufrichten, sondern nur Böses thun. Einsehen und Wollen haben wir noch, aber nicht des Guten und Himmlischen. Auch nicht die Möglichkeit, recht zu erkennen und gut zu wollen, ist verloren; die Möglichkeit bleibt, wird aber zur Wirklichkeit erst, wo wir von Gottes Geist wiedergeboren sind. Thun wir dann Gutes, so thun wir es mit Willen, als συνεργοὶ θεοῦ a). — Kap. 13. Widerlegung der Einwürfe. Diese Lehre mache den Menschen lässig im Streben nach dem Guten. Vielmehr strebt er um so eifriger nach der Erneuerung aus Gott. — Es müsse der Mensch ja nothwendig sündigen. Gezwungen keineswegs, sondern wollend sündigt er. Zwar thut Gott Alles durch ihn, aber der Mensch wird für sein Wollen und Zustimmen billig gestraft. Er kann aus sich nicht anders wollen als nur Böses, thut es insofern nothwendig, aber keineswegs nicht-wollend. So ist Gott nothwendig gut und doch wollend, die Teufel nothwendig böse und doch wollend. Endlich der Einwurf, daß ja Ueberlegen und Auswählen wegfiele, ist ungegründet, weil wir zwischen Bösem und minder Bösem wählen. — Kap. 14. Von Gott als Ursache unserer guten Handlungen. Der alte und neue Mensch sind nicht zwei Hypostasen, sondern zwei verschiedene Qualitäten der Intelligenz und des Willens. Der neue ist all jene Bewegung, Affect, Zustand, welche wir aus der Theilnahme an Christus, d. h. seiner menschlichen Natur empfangen, das

a) Also nicht erst Calixt (Pelt a. a. O. 318.), schon Calvin und Danäus stellen sehr bestimmt die christliche Ethik auf.

Gute erkennend und zu ihm hindurchdringend. Ursache der Wiedergeburt ist Gott Vater, Sohn und Geist. Aber hienieden wird sie nie ganz vollendet, so wenig das Ablegen des alten als das Anziehen des neuen Menschen. — Das Gute kommt uns überall von Gott, auch in den bürgerlichen Dingen. Wenn Sokrates, Trajan, Aristides, Cato u. s. w. einiges Gute gethan, ohne doch den Glauben zu haben, so war dieses Gute am absoluten Maßstab doch böse, und was sie relativ Treffliches gethan, kam ihnen auch aus Gottes Geist, welcher von Zeit zu Zeit Rüstzeuge ausstattet wider das einreißende Verderben; nur hatten sie nicht den Wiedergeburt verleihenden heil. Geist. Wie wirkt aber dieser? Zuerst schafft er den Glauben, das Christum ergreifende Organ; ordentlicherweise schafft er ihn durch äußere Verbindung des Wortes Gottes, die dann innerlich vom heil. Geiste lebendig gemacht wird. Zur äußern Predigt fügt Gott noch äußere Sacramente hinzu, als Versiegelung seiner Verheißungen. Außerordentlich schafft er Wiedergeburt, wo die Vermittelung der Menschen fehlt, wie in Paulus, was immer wunderbar vor sich geht. — Kap. 15. Die äußern wirkenden Ursachen unseres Handelns. Es gibt deren viele, nähere und entferntere. Aristoteles nennt innere drei: sensus, mens et appetitio, äußere πάθος (affectio), auch ὁρμή (appetitus); sodann δύναμις (facultas); endlich ἕξις (habitus). *Πάθος* ist die Bewegung nach etwas hin, von Natur uns eingepflanzt, damit wir nicht Klötze oder Steine seyen; aber auch diese drei sind nicht äußere Ursachen, sondern Stoff, welchen die Tugenden ausbilden. Aeußere Ursachen sind: zwei primitive und zwei secundäre, dolor et voluptas, dann prava et honesta institutio, educatio. — Kap. 16. Subject, Materie und Object unserer Handlungen. Es handelt der Mensch, herrschend die Vernunft, dienend der Körper, die auch beide gestraft werden; bei nur innern Handlungen handelt die Seele allein. Die Seele hat zwei Seiten, eine *λογική*

und ἄλογος, höhere und niedrigere Region. Die niedrigere ist thätig mehr durch natürliche Bewegungen als durch Ueberlegung, dürsten, frieren u. s. w., aber die Vernunft gestaltet und zügelt diese, und diese Tugenden heißen Mäßigkeit und Tapferkeit. Die höhere Seele ist ganz λογική oder nur zum Theil, d. h. ἐπιθυμητική, bald der Vernunft folgend, bald nicht. Dieses zu regieren ist Sache derjenigen Tugenden, welche ἠθικαὶ heißen. Die hingegen die ganz vernünftigen Kräfte schmückenden Tugenden sind die διανοητικαί. — Stoff aller Tugenden und Laster sind unsere Thätigkeiten und Handlungen, denn diese werden von der Tugend gebildet, vom Laster mißbildet. Die Handlungen sind natürliche oder sittliche; in den letzteren versirt die Kraft der Vernunft und des Willens; ἦθος ist, woraus wir uns eine Gewohnheit und Sitte bilden, von ἐθίζειν. Diese Handlungen sind Gedanken, Worte oder Werke; auf diese bezieht sich alle Tugend, freilich mit auf die Umstände, welche der zweite Stoff sind, quo instrumento, modo, tempore, loco, fine. Das Alles wahrnehmen ist prudentia. — Kap. 17. Zweck und Absicht der guten Handlungen. Der gute Zweck ist der, welchen Gott uns vorschreibt in seinem Worte; Verherrlichung Gottes und Liebe des Nächsten. Der böse Zweck ist der, welchen er verbietet. Mittlere Handlungen, adiaphora, gibt es zwar, jedoch nur rücksichtlich der That, nicht des Zweckes; denn neben gebotenen und verbotenen gibt es erlaubte, unbestimmt gelassene, die je nach der Absicht gut sind oder böse. Da das Gewissen verdunkelt werden kann, so ist uns als sicheres Kriterium das Gesetz gegeben, besonders der Dekalogus. Der Zweck des sittlichen Handelns ist verschieden bestimmt worden; von Epikur zu schweigen, nennen einige die Tugend selbst; aber so wäre das Handeln und der Mensch Selbstzweck, selbst Gott. Lactanz sagt daher, die Tugend sey nicht selbst das höchste Gut, sondern nur der Weg dazu, und Augustin: Tugenden, welche keiner Sache dienen wollen,

sind nicht wahre, die wahren dienen Gott. Andere nennen die Glückseligkeit, aber das gibt eine lohnsüchtige Tugend. Noch Andere, wie Plato, nennen Gott selbst als Zweck, in Gottes Anschauung gut und glücklich werden; aber so wären doch wieder wir selbst der Zweck und Gott nur das Mittel, uns glücklich zu machen, er wäre nicht an sich, sondern nur unsertwegen das höchste Gut, da wir ihn doch um seiner selbst willen lieben und zu seiner Verherrlichung viel Ungemach gern erdulden sollen. Auch die Hoffnung der Unsterblichkeit ist nicht der Zweck, das gebe eine lohnsüchtige Tugend. Noch schlimmer nennen die Scholastiker unser Verdienst als Zweck, so daß man gut handeln sollte, nur um die ewige Seligkeit zu verdienen, die doch nur Geschenk der Erwählung Gottes seyn kann, nicht ein von uns anzusprechender Titel. Widerlegt ist dieß von Augustin, Leo und Gregor d. Gr.; Anselm sage trefflich: wer nur gezwungen oder durch äußern Lohn vermocht will, was er soll, bewahrt die Rechtschaffenheit, wenn man sie so nennen will, nicht ihrer selbst wegen, sondern wegen etwas Anderen. Noch gemeiner nennen Andere die Ehre und den Ruf oder das sinnliche Vergnügen oder den Vortheil; mit Recht tadelt Plutarch das nihil aliud iustum esse, quam quod utile est Spartae (die Staatsraison). — Zweck und Absicht nennen wir das, welchem zu lieb man etwas thut. Was der Mensch mit Ueberlegung und Willen thut, dafür setzt er sich einen Zweck. Es kann seyn ein höchster oder niedrigerer, entfernterer oder näherer, primärer oder secundärer (dienender). Der höchste ist das, was man das höchste Gut nennt, um dessentwillen alles andere erstrebt wird, zu dem sich alle andere Zwecke als Mittel verhalten. Es kann nur Eines seyn, nämlich die Herrlichkeit Gottes. Verherrlichung Gottes haben alle unsere Handlungen zu bezwecken, weil alle Geschöpfe dazu geschaffen sind. Dieser Zweck, um seiner selbst willen betrachtet, ist unser höchstes Gut und höchste Glückseligkeit, indem Gott uns erfüllt, das Logische in uns durch Licht, das Begehrende durch Gerechtigkeit, das Gemüth durch Friede. Wie ge-

langen wir aber dahin? Bernhard sagt vortrefflich: zuerst liebt der Mensch sich seiner selbst wegen, dann liebt er Gott als nöthig für die eigene Wohlfahrt, dann liebt er Gott Gottes wegen; endlich sich selbst nur Gottes wegen zu lieben, erreicht hienieden keiner vollkommen. So schwer ist's, in allen Handlungen Gottes Ehre zu bezwecken [a]). Diese Ehre Gottes nur ihrer selbst wegen mit lebendigster Erregtheit suchen, obgleich man auf diesem Wege schwere Leiden findet, ja vielleicht das Leben opfern oder gar unter den Verworfenen und Verdammten seyn muß [b]), das heißt gut handeln. Es ist nun klar, wie sehr die Werke der Gläubigen und die der Ungläubigen verschieden sind, da nur um dieses höchsten Zweckes willen ein Werk gut seyn kann. Daher sind die Werke eines Sokrates und Aristides nicht gute, nützen aber doch so viel, daß solche civil Tugendhafte einst minder gepeinigt werden; denn verwerflich ist der stoische Satz, daß alle Sünden gleich seyen. Kap. 18. Die Form unserer guten Handlungen endlich ist zu zeigen in habitu und in actu, in uns und im Werke selbst. In uns, in unserer Gesinnung sind die guten Werke, und da ist ihre Form diejenige Seelenbestimmtheit, aus welcher gute Werke erzeugt werden, somit der hergestellte neue Mensch, d. h. Gerechtigkeit und Heiligung, die von Gott uns eingegossen werden, und zwar gratis wegen Christus, jedoch nur den Erwählten, und beide Gaben als Princip, nicht als vollendet durchverwirklichte; denn immer noch muß es mit dem Fleische ringen und die Sünde ist noch da,

---

a) Man vergleiche, wie Calixt (Pelt a. a. O. S. 314.) hingegen bei einem bloß anthropologischen letzten Zweck stehen bleibt: finis partis eius, quam ex disciplina theologica modo tractamus, hic est, ut homo fidelis in fide et statu gratiae perseveret, nec eo per peccata libere perpetrata excidat.

b) Wie ich in der Dogmatik andeutete, führt das reformirte System, so zu sagen, auf fromme Verworfene, sofern es zur Herrlichkeit Gottes Manifestation der Gerechtigkeit, ewig Verdammte fordert und zumuthet, es solle Jeder willig das seyn wollen, was für jenen höchsten Zweck nöthig ist!

wenn schon nicht mehr herrschend; wir haben das posse non peccare, aber noch nicht das non posse peccare. Verkehrt ist die Meinung der Mönche, daß man hienieden schon vollkommen gerecht seyn könne. Aber wie klein diese Gerechtigkeit und Heiligkeit in uns sey, so ist sie doch wahrhaft in uns, und zwar inhaerens, nicht bloß außer uns und bloß in der Meinung uns imputirt. Ihr volles Maß aber ist nur in Christus gewesen, und unser bloß als imputirtes. Nicht diese, sondern die uns inhärirende ist die Form unseres guten Handelns, eine Qualität, aus Christi Menschheit durch den heil. Geist uns angeeignet a) und wahrhaft uns umbildend und zum Guten treibend, hingegen Wurzel und Stamm der Sünde erschütternd. Bernhard: wir können in diesem Leib der Sünde nicht ohne Sünde seyn, aber die Gnade wirkt zweierlei, sie mindert bei kleinern Sünden unsern sensus und schafft bei größern unsern consensus weg. Im Erwählten kann die Gnade nicht wieder verloren gehen; er fällt zwar oft und für lange in Laster, aber da er Christi wahres Glied ist, so kann er nicht gänzlich losgerissen werden vom Haupte, der Same der Gerechtigkeit kann nicht vertilgt werden, obwohl ihre Früchte oft verborgen bleiben oder gar keine da sind. Hienieden bringen wir es immer nur zur kämpfenden Tugend. Kap. 19. Die Form unserer guten Handlungen in actu ist die genaue Berichtung gemäß dem göttlichen Gesetz b). Einige nannten das iustitia, oder geben die prudentia hinzu, Andere mediocritas, weil sie zwischen excessus und defectus die Mitte hält, Andere das decorum, die honestas, virtus, was die üblichste Bezeichnung ist. Kap. 20. Was die

a) Diese Betonung der wirklichen iustitia neben der imputirten hängt zusammen mit dem reformirten Betonen der Moral und Heiligung neben der Rechtfertigung, worin die melanchthonisch-calixtische Richtung, obwohl in etwas anderer Form, zustimmt. Calixt: proficiscuntur hi actus a dei gratia et spiritu s. in fidelibus habitante.

b) Der Begriff forma hier im alten Sinne.

Tugend sey, und wie einzutheilen. Virtus, ἀρετή, מִדָּה (Maß), ἀρετή von αἱρεῖσθαι, eligere, virtus von vir, nicht von vis. Beim Definiren der Tugend hat man bald auf ihr Wesen, bald auf ihre Wirkungen, bald auf Accidenzien gesehen. Die Platoniker, Alles auf den göttlichen Verstand beziehend, bestimmen die Tugend als lebendiges Abbild der Idee, welche im göttlichen Verstand ist und, unserm Geist eingeprägt, ihn zum Guten treibt. Nicht übel, aber schwer zu verstehen. Aristoteles nennt Tugend einen habitus der Seele, und zwar die mediocritas des weisen Handelns zwischen zwei Extremen. Die Stoiker nennen sie die recta ratio, ratio absoluta, welche unsere Handlungen leite. Die Sententiarii eine determinatio unserer Handlungen, die mit der in uns übrigen Vernunft als ihrer wahren Regel übereinstimme. Lactanz von der Wirkung her: Beruhigung der Affecte; Augustin: animi habitus naturae modo atque rationi consentaneus, cuius partes sunt quatuor, prudentia, iustitia, fortitudo, temperantia. Plato, indem er dieselben vier Tugenden anführt, nennt sie die Gesundheit des Geistes. Es ergibt sich also: Tugend ist die Ausgleichung unserer Handlungen mit dem göttlichen Gesetz. Gibt es nur eine oder viele? Jedenfalls sind die verschiedenen Tugenden nicht bloße Namen. Die Platoniker geben eine Abstufung: civiles, purgatorias und exemplares; die Scholastiker unterscheiden acquisitas, infusas und dona. Allerdings fördert Uebung unsere Tugend, aber Erwerb, Besitz und Bewahrung der Tugend ist nicht von uns selbst her. Die richtige Eintheilung unterscheidet die heroische Tugend, welche größer ist, als der gewöhnliche Zustand frommer Menschen erreicht, und die menschliche Tugend, welche als vollkommene ein habitus der Seele, als unvollkommene aber ἐγκράτεια ist.

Kap. 21. Die heroische Tugend oder die göttliche ist ein seltener, oft in ganzen Zeitaltern nicht vorkommender Vorzug, die aber Gott bisweilen verleiht an θείους ἄνδρας,

was Hesiodus mit Unrecht einem einzigen Zeitalter zuschreibt. Solche Lichter gibt Gott der Welt in allen Weltaltern. Eine Lösung besonderer Aufgaben; nur ist auch diese Tugend nicht von der Natur, sondern von Gott. Es besaßen sie Abraham, Moses, David; sie zeigt sich in Thaten der Kraft und Tapferkeit, aber auch in Anderm, und leistet leicht, was Andern schwer ist, ja so kräftig, daß mehr als menschliche Kraft vorhanden scheint. Ist sie auch in Ungläubigen? Da in diesen gar keine wahre Tugend ist, so kann auch von der heroischen nur das Schattenbild in ihnen seyn. Unter den Frommen hatten sie Moses und Salomo, unter den Profanen Aristides und Cato als mehr denn menschliche iustitia; Josua, Simson, David, viele Märtyrer, dann Herakles, Themistokles, Scipio, Coriolan als fortitudo; der Täufer, Elias, dann Sokrates als temperantia; endlich Salomo, Achitophel — als prudentia. In allen vier Formen zusammen sehen wir sie nur an Christus, sofern er Mensch ist. Ebenso gibt es heroische Laster, Wildheit eines Caligula u. s. w. Kap. 22. Die menschliche Tugend als vollkommene oder ἕξις, habitus, ist die für Alle bestimmte. Wir unterscheiden in ihr zwei Grade, ähnlich dem stoischen κατόρθωμα und καθῆκον. Entweder ist sie so weit gediehen, daß die entgegenstrebende Macht der Affecte gebrochen ist, vollkommene Tugend, oder sie kämpft nur wider jene Macht, unvollkommene a). Die erstere ist eine ἕξις, habitus, die letztere nur ἐγκράτεια, continentia. Wenn auch nicht alle Tugenden, so kann doch eine einzelne als habitus in uns seyn, als eingeprägte Qualität und Bestimmtheit der Seele, Geneigtheit und Fertigkeit des gut Handelns, feste Verfassung des Geistes, wie eine zweite Natur. Man spürt die Macht des Widerstrebenden nicht mehr, wirkt freudig und lebendig. Ebenso wer das Laster als habitus hat, kämpft nicht mehr gegen das, was wider

a) Schleiermacher's belebende und bekämpfende Tugend.

strebt. Zu dieser Vollkommenheit gelangt hienieden Keiner schlechthin, Christus ausgenommen; erst im andern Leben fällt alle Sünde weg. Kap. 23. Die menschliche Tugend als unvollkommene oder ἐγκράτεια. Die Tugend als noch kämpfende steht zwischen jener vollkommenen und gar keiner. Dieß ist unsere Tugend auf Erden, die Fehler neben sich habend, aber das Böse bändigend, somit continentia, d. h. eben Tugend überhaupt als kämpfende (nicht specielle Enthaltsamkeit). Sie ist in allen Erwählten und Wiedergeborenen, die nie mit ganzem Willen sündigen, obwohl sie oft schlafen. Der Theil in ihnen, welcher die Keime des Guten vom heil. Geiste her hat, heißt Geist, der andere Fleisch. Subject dieser Tugend ist nicht die Seele als geistige Essenz an sich, sondern der innere Mensch, vom Geiste Gottes erneuert. Vorher haben wir nur Schattenbilder der kämpfenden Tugend. — Kap. 24. Methode und Eintheilung der Tugend und Pflichtenlehre. Also die Tugenden, deren die Wiedergebornen hienieden fähig sind, sammt den Pflichten bilden unser Gebiet. Statt dieses Alles auf einige Hauptarten zurückzuführen, legen wir den Dekalogus zum Grunde. —

Dieß das erste Buch, dessen gedrängte Darstellung die Bedeutung der ganzen danäischen Ethik zeigen mag, namentlich den Beweis leistet, wie gewissenhaft man alle Arbeiten der Philosophie benutzt hat, um die christliche Ethik desto würdiger in ihrer alles frühere Ethische vollendenden Bedeutung darzustellen. Pelt's Urtheil, daß vor Calixt die Ethik eigentlich die allgemeine philosophische Sittenlehre mit christlicher Anwendung gewesen, seit Calixt aber umgekehrt die christlich ethische Gesinnung und Handlungsweise mit Rückweisungen auf die philosophische Ethik," mußte ich bedeutend einschränken und sagen, die Verschiedenheit von Danäus und Calixtus bestehe dießfalls nicht im Standpunct, hatte doch Calvin selbst schon mitten aus der Wiedergeburt heraus die Ethik entworfen, sondern nur in der weitern Ausführung;

Calixt will nur eine Epitome geben, die weitere anthropologische Begründung hier übergehen, Danäus aber diese einleitend mit nehmen. Ganz dasselbe, was Pelt dem Calixtus zuschreibt, ist jedenfalls schon bei Amesius und Polanus zu finden.

4. Bartholomäus Keckermann.

Die Zurückweisung der Ethik ins Gebiet der Philosophie.

Die bisherige Geschichte der reformirten Ethik, indem sie sofort von Danäus zu Amyraut übergeht, mit der Bemerkung, daß in der reformirten Kirche nur sehr wenige, aber desto bedeutendere Werke seyen aufgestellt worden, und die große Lücke nur mit einer Hindeutung auf die Casuisten Perkins und Amesius ausfüllt, hat sehr bedeutende Leistungen übersehen, welche hier nachzubringen sind. Zunächst nennen wir einen Theologen, welcher zwar keine besondere christliche Moral geschrieben, aber durch Untersuchung ihrer Constructionsprincipien auf ihre Entwickelung eingewirkt hat. Keckermann, geboren zu Danzig, Professor daselbst, dann in Heidelberg, wo er 1609 gestorben, hat neben seinem die ganze christliche Lehre in der Localmethode kurz darstellenden Systema theologicum eine ebenfalls in den Opera omnia Genev. 1614 abgedruckte Ethik bearbeitet: Systema ethicae tribus libris adornatum et publicis praelectionibus traditum in gymnasio Dantiscano, welches wie Melanchthon's Elementa ethicae Aristotelicae Wittenb. 1550 philosophische Ethik seyn will und zwar in der Form einer Tugendlehre. Das erste Buch handelt de virtute morali in genere et in specie de virtute dirigente, das zweite: de virtutibus moralibus particularibus principaliter dictis, das dritte: de virtutibus imperfectis per similitudinem dictis. Daß auch hier Aristoteles reichlich benutzt sey, versteht sich bei diesem philosophischen Kopfe, der zu beweisen gesucht hat, wie wenig die Philosophie des Ramus, welche den Aristoteles sammt den Scholastikern überflüssig machen wollte,

an die Höhe der peripatetischen Philosophie irgend heranreiche, wie wenig folglich Ramus den Beifall verdiene, welchen einige Reformirte aus Vorliebe für ein ganz schlichtes, einfaches Philosophiren ihm gezollt haben. Keckermann stand hoch genug, um trotz des scholastisch mißbrauchten den echten Aristoteles aus den Quellen zu würdigen und in freier Aneignung zu benutzen; auch ist seine Kritik der Philosophie von Ramus wohl eine der gründlichsten gegnerischen Beurtheilungen.

Die Ethik will Keckermann neben der Politik und Oekonomik den praktischen Theil der Philosophie bilden lassen, somit in das profane, vortheologische Gebiet verweisen. Die Frage, ob es eine besondere christliche Ethik gebe, hat er verneint, im Interesse der Philosophie, nicht aber in der Meinung, daß die Theologie nicht auch eine analoge Eintheilung in eine praktische und theoretische Seite sich geben könne. Opera II. p. 233: Discrimen est inter felicitatem hominis absolutam, quae non tantum bonos mores, sed etiam pietatis exercitium requirit, et inter felicitatem ethicam, quae contenta est exercitio virtutum moralium, — unde recte theologi inter bonum morale et bonum gratiae seu spirituale distinguunt. Hic vero ex gravissimis controversiis etiam breviter nobis tractanda erit: „an Christianorum Ethica sit distincta a theologia, et an totum illud, quod in philosophia practica docetur, rectius tractari possit in theologia." Tuemur sententiam affirmativam, quod nempe Ethica revera sit distincta a theologia christiana, sicut et ceterae partes philosophiae practicae, Oeconomica et Politica (die Lehre vom Hausstand und Staate); tum quia finis distinguitur, bonum morale et bonum spirituale; tum quia obiectum non est idem, nam theologia versatur circa interiorem hominis affectum ad imaginem dei penitus reformandum et circa cultum dei internum, Ethica vero circa mores externos in ci-

vili societate et tradit praecepta pro mensura huius vitae; — tum quia subiectum ethicae est vir probus, bonus ac honestus, theologiae vero vir pius et religiosus. 254. Quare concludimus: nisi quis ethicam a theologia distinguat, eum iura divina ab humanis non distinguere ac oeconomicam et politicam, imo iurisprudentiam facere partes theologiae. — Etsi ethica differat a theologia, tamen cum ea neutiquam pugnat, nam boni mores non pugnant pietati, sed potius ad eam animum praeparant. 252. Summum bonum absolute sic dictum theologiae competit, ethicae vero bonum secundum quid est felicitas civilis, et tale bonum est vel intellectus vel voluntatis. Bonum intellectus est nihil aliud quam contemplatio veri, quod bonum ad philosophiam theoreticam pertinet; respectu voluntatis et appetitus summum bonum constitutum est in exercitio virtutum moralium, et pertinet ad philosophiam practicam. Daher die Definition: Ethica est prudentia regendi voluntatem et appetitum pro bono civili acquirendo. Das bonum principale sey die Begriffsmäßigkeit, quod cum cuiusque rei essentia et natura interiori maxime convenit et ad quod quaelibet res condita est. Dieses bonum principale sey entweder das absolute und schlechthin höchste Gut, oder ein endliches und beziehungsweises. Jenes sey die unio cum deo, fruitio dei secundum intellectum et voluntatem (also doch auch die Theologie zerfiele in den theoretischen und praktischen Theil), quod bonum alias aeterna salus et aeterna vita seu beatitudo dicitur. Dieß sey der Gegenstand der Theologie, die Ethik aber gebe Vorschriften für dieses gegenwärtige und bürgerliche Leben. Auch unter den Türken gebe es ja viele viri probi ac honesti, qui virtutes ethicas exercent und vor der Welt ehrenhaft und tadellos leben, theologisch betrachtet aber ewig verloren seyen, wenn sie sich nicht bekehren. Paulus selbst unterscheide 1 Timoth. 2. pietas und honestas, auch seyen die amicitia civilis und

die amicitia spiritualis et theologica ganz verschieden. Ganz ebenso wie die Ethik sey die Oekonomik von der Theologie verschieden, weil z. B. legitimum et tranquillum coniugium potest esse etiam inter ethnicos; die politica endlich schon darum, weil das Kirchen- und das Staatsregiment verschieden sind, bürgerlicher Friede bei kirchlichen Streitigkeiten möglich sey und bürgerliche Strafen verhängt werden können bei ganz unverletzter christlicher Liebe. Wer also Ethik und Theologie nicht trenne, der unterscheide menschliche und göttliche Rechte nicht."

Aber muß denn nicht die christliche Lebensansicht z. B. von den Folgen des Sündenfalls die antike Ethik durchaus umändern oder doch für ein nur bei der fortdauernden ignorantia sui ipsius Mögliches erklären? Keckermann meint S. 254: Ista tota beatitudo civilis nunc post lapsum plane imperfecta est, si consideretur respectu eius beatitudinis, quam s. theologia docet, neque facit ad salutem aeternam, — sed facit tamen ad conservandam humanam societatem, et ita aliquid perfectionis ei tribui debet, nempe respectu mensurae huius vitae sive societatis humanae in hac vita conservandae. Bei diesem nur relativen Werthe müssen die ethischen Tugenden freilich durch die theologischen ergänzt werden, denn zwischen jenen und diesen est distinctio graduum, ita ut, quod deest virtutibus ethicis, id per disciplinam theologicam addatur et compleatur. Verdienen denn aber solche relative Tugenden den Namen von Tugenden? Gegen Augustin's Urtheil wird bemerkt, „Tugenden seyen sie dennoch, nur in beschränktem Maße, wie das Frühlicht doch auch Licht sey, obwohl das Mittagslicht stärker ist. So ist die virtus civilis wirkliche Tugend und gar nicht zu verwerfen, sondern durch Frömmigkeit zu vervollkommnen. Dabei gebe er sehr gerne zu, daß die antike Bearbeitung der Ethik, z. B. von Aristoteles, aus der h. Schrift ergänzt werde, was ja auch in der Politik und Oekonomik geschehen müsse, und nicht

minder in den theoretischen Wissenschaften, z. B. in der Physik, wenn anders ja, wie er nachgewiesen, in der Bibel gar nicht bloß Theologisches, sondern auch Oekonomisches, Politisches, Physisches, Astronomisches u. s. w. vorkomme. Er mißbillige auch nicht das Verfahren eines Melanchthon und Danäus und anderer unserer Lehrer, welche eine einheitliche Zusammenfassung des moralisch und des spirituell Guten, d. h. der Ethik und Theologie, gegeben hätten, wenn nur bei dieser Zusammenstellung auch die Unterscheidung festgehalten werde. Entschieden verwerfe er dagegen den Rigorismus eines L. Vives und seines Nachtreters Daläus, welche die ganze Theorie des Aristoteles vom höchsten bürgerlichen Gute verdammen. Die Schrift von Vives: de causis corruptarum artium, sey zwar lesenswerth und zu beherzigen in dem, was sie wider die scholastische Behandlung der aristotelischen Ethik enthalte."

Es scheint Keckermann nicht ferne zu seyn von der schleiermacher'schen Unterscheidung des vom Christenthum vorgefundenen und des von ihm selbst erst erzeugten Ethischen, welche beide wie in der Dogmatik sich als articuli mixti und puri zusammen verarbeiten lassen; nur hat Keckermann die Hauptfrage nicht näher erwogen, ob denn das spirituelle bonum und die theologische virtus nicht doch jedenfalls auch ein Ethisches seyen, und ob denn die Ethik gedeihen könnte, wenn sie ein erst recht wahres und vollendetes Gute und Tugendhafte aus sich verbannt und anders wohin weist. Daß also diese noch nicht allseitig auf den Grund gehende Erörterung keinen Eingang gefunden, ist begreiflich; oder wie sollte die theologische Welt mit rechtem Interesse eine Ethik anbauen, welche das vollkommene Gute von sich ausschließt? Dennoch hat Keckermann die tiefere Vermittelung des Humanismus und Christianismus für die Ethik festgehalten, sofern er auch hier das Bild vom schwächern und stärkern Licht herbeizieht, somit die Einheit der Vernunft und Offenbarung bei bloß gradueller Verschie-

denheit anerkennt. Auch lag die Besorgniß sehr nahe, es möchte beim Aufkommen einer apart und besonders christlichen Ethik das gute Recht der allgemeinen, namentlich dem Staatsleben zugewendeten praktischen Philosophie und Ethik gering geschätzt und vom ascetisch-kirchlichen Eifer verworfen werden. Er repräsentirt also das bei Zwingli, Calvin und Danäus so stark ausgesprochene Interesse an der gesunden Philosophie und will neben dem theologischen Gebiet, von dem er nicht untersucht, ob es nicht selbst in das dogmatische und ethische zerfalle, die Idee der philosophischen Ethik festhalten und retten.

5. Wilhelm Amesius.

Die ausdrückliche Aufstellung einer besondern christlichen Ethik als der allein wahren.

In England und Schottland wurde frühzeitig das Ethische in Form einer einfachen und praktisch ascetischen Casuistik angebaut, zuerst von Wilh. Perkins, geboren 1558, gestorben 1602 als Professor in Cambridge, bekannt auch durch seine Polemik für die strenge Prädestination. Seine Casus conscientiae, englisch geschrieben, sind ins Lateinische übersetzt worden von Wolfg. Mager, Hannover 1603; deutsch aus einer andern, von Draxus besorgten lateinischen Ausgabe von Sprüngli, Pfarrer in Frauenfeld, Basel 1640: Casus conscientiae oder Gewissensspiegel; deutsch auch Leipzig 1690. Perkins' Schüler, der Schotte Wilh. Amesius, geb. 1576, wegen puritanischer Grundsätze nach Holland vertrieben, seit 1622 Professor in Franecker und bis zu seinem Tode, 1634, Prediger an der englischen Kirche in Rotterdam, bei der dordrechter Synode als strenger Calvinist, schrieb ebenfalls eine geschätzte Casuistik: De conscientia et eius iure vel casibus libri, Amstel. 1660 (schon 1630), deutsch von Harsdörfer, Nürnberg 1654. Auch er verwirft, wie H. Alsted, der ebenfalls eine Casuistik, theologia casuum, Hanov. 1621, geschrieben, die scholastisch katholische ausdrücklich. Indeß nicht

diese Nebenform der Ethik interessirt uns hier, um derentwillen der Name unseres Amesius von Stäudlin (S. 427.) aufgenommen worden ist.

Amesius nimmt im Entwickelungsgang der Ethik selbst eine Stelle ein, obwohl er nur ein kleineres Compendium derselben geschrieben hat, die Medulla theologiae. 4. Aufl. Lond. 1630. Hier wird in directer Polemik wider die eben dargelegte Verweisung der Ethik in die Philosophie das Recht einer christlichen Ethik geltend gemacht, welche als Sittenlehre neben der Glaubenslehre die Theologie bilde [a]), gerade so, wie wir auch von Polanus diese Zweitheiligkeit der christlichen Lehre aufgestellt sehen. Amesius beweist aber sehr schlagend, daß die Ethik des bloß relativen Guten, wie Keckermann sie faßt, nicht bestehen könne, sondern, seit die profane Ethik als etwas nur Relatives erkannt sey, der christlichen, die das volle und höchste Gute darstellt, nothwendig weichen müsse. Wenn Danäus S. 3. die unvermittelte Definition gab: Est enim ethice christiana, dei verbo comprehensa, tum internae, tum externae nostrae sanctitatis plena perfectaque institutio, so hat Amesius in vermittelter Weise, die Keckermann'sche Negation ausdrücklich verneinend, die Ethik der christlichen Theologie vindicirt. Medulla theol. p. 243: Virtutum disciplina non alia potest esse quam theologia; qui contra sentiunt, „theologiae", inquiunt (es sind Keckermann's Worte), „finis est bonum gratiae, ethicae vero bonum morale s. civile", quasi bonum, beatitudo aut finis hominis esset multiplex, quasi virtus esset, quae non ducit hominem ad suum finem et summum bonum. „Theologiam versari citra interiorem hominis affectum, ethicam vero circa mores externos", quasi vero ethica non spectaret ad internum affectum,

a) Pelt a. a. O. S. 318. leitet diese Wendung der Dinge von Calixtus ab, in der reformirten Kirche aber ist sie älter.

langen wir aber dahin? Bernhard sagt vortrefflich: zuerst liebt der Mensch sich seiner selbst wegen, dann liebt er Gott als nöthig für die eigene Wohlfahrt, dann liebt er Gott Gottes wegen; endlich sich selbst nur Gottes wegen zu lieben, erreicht hienieden keiner vollkommen. So schwer ist's, in allen Handlungen Gottes Ehre zu bezwecken [a]). Diese Ehre Gottes nur ihrer selbst wegen mit lebendigster Erregtheit suchen, obgleich man auf diesem Wege schwere Leiden findet, ja vielleicht das Leben opfern oder gar unter den Verworfenen und Verdammten seyn muß [b]), das heißt gut handeln. Es ist nun klar, wie sehr die Werke der Gläubigen und die der Ungläubigen verschieden sind, da nur um dieses höchsten Zweckes willen ein Werk gut seyn kann. Daher sind die Werke eines Sokrates und Aristides nicht gute, nützen aber doch so viel, daß solche civil Tugendhafte einst minder gepeinigt werden; denn verwerflich ist der stoische Satz, daß alle Sünden gleich seyen. Kap. 18. Die Form unserer guten Handlungen endlich ist zu zeigen in habitu und in actu, in uns und im Werke selbst. In uns, in unserer Gesinnung sind die guten Werke, und da ist ihre Form diejenige Seelenbestimmtheit, aus welcher gute Werke erzeugt werden, somit der hergestellte neue Mensch, d. h. Gerechtigkeit und Heiligung, die von Gott uns eingegossen werden, und zwar gratis wegen Christus, jedoch nur den Erwählten, und beide Gaben als Princip, nicht als vollendet durchverwirklichte; denn immer noch muß es mit dem Fleische ringen und die Sünde ist noch da,

a) Man vergleiche, wie Calixt (Pelt a. a. O. S. 314.) hingegen bei einem bloß anthropologischen letzten Zweck stehen bleibt: finis partis eius, quam ex disciplina theologica modo tractamus, hic est, ut homo fidelis in fide et statu gratiae perseveret, nec eo per peccata libere perpetrata excidat.

b) Wie ich in der Dogmatik andeutete, führt das reformirte System, so zu sagen, auf fromme Verworfene, sofern es zur Herrlichkeit Gottes Manifestation der Gerechtigkeit, ewig Verdammte fordert und zumuthet, es solle Jeder willig das seyn wollen, was für jenen höchsten Zweck nöthig ist!

wenn schon nicht mehr herrschend; wir haben das posse non peccare, aber noch nicht das non posse peccare. Verkehrt ist die Meinung der Mönche, daß man hienieden schon vollkommen gerecht seyn könne. Aber wie klein diese Gerechtigkeit und Heiligkeit in uns sey, so ist sie doch wahrhaft in uns, und zwar inhaerens, nicht bloß außer uns und bloß in der Meinung uns imputirt. Ihr volles Maß aber ist nur in Christus gewesen, und unser bloß als imputirtes. Nicht diese, sondern die uns inhärirende ist die Form unseres guten Handelns, eine Qualität, aus Christi Menschheit durch den heil. Geist uns angeeignet a) und wahrhaft uns umbildend und zum Guten treibend, hingegen Wurzel und Stamm der Sünde erschütternd. Bernhard: wir können in diesem Leib der Sünde nicht ohne Sünde seyn, aber die Gnade wirkt zweierlei, sie mindert bei kleinern Sünden unsern sensus und schafft bei größern unsern consensus weg. Im Erwählten kann die Gnade nicht wieder verloren gehen; er fällt zwar oft und für lange in Laster, aber da er Christi wahres Glied ist, so kann er nicht gänzlich losgerissen werden vom Haupte, der Same der Gerechtigkeit kann nicht vertilgt werden, obwohl ihre Früchte oft verborgen bleiben oder gar keine da sind. Hienieden bringen wir es immer nur zur kämpfenden Tugend. Kap. 19. Die Form unserer guten Handlungen in actu ist die genaue Verrichtung gemäß dem göttlichen Gesetz b). Einige nannten das iustitia, oder geben die prudentia hinzu, Andere mediocritas, weil sie zwischen excessus und defectus die Mitte hält, Andere das decorum, die honestas, virtus, was die üblichste Bezeichnung ist. Kap. 20. Was die

a) Diese Betonung der wirklichen iustitia neben der imputirten hängt zusammen mit dem reformirten Betonen der Moral und Heiligung neben der Rechtfertigung, worin die melanchthonisch-calixtische Richtung, obwohl in etwas anderer Form, zustimmt. Calixt: proficiscuntur hi actus a dei gratia et spiritu s. in fidelibus habitante.

b) Der Begriff forma hier im alten Sinne.

Tugend sey, und wie einzutheilen. Virtus, ἀρετή, מִדָּה (Maß), ἀρετή von αἵρεσθαι, eligere, virtus von vir, nicht von vis. Beim Definiren der Tugend hat man bald auf ihr Wesen, bald auf ihre Wirkungen, bald auf Accidenzien gesehen. Die Platoniker, Alles auf den göttlichen Verstand beziehend, bestimmen die Tugend als lebendiges Abbild der Idee, welche im göttlichen Verstand ist und, unserm Geist eingeprägt, ihn zum Guten treibt. Nicht übel, aber schwer zu verstehen. Aristoteles nennt Tugend einen habitus der Seele, und zwar die mediocritas des weisen Handelns zwischen zwei Extremen. Die Stoiker nennen sie die recta ratio, ratio absoluta, welche unsere Handlungen leite. Die Sententiarii eine determinatio unserer Handlungen, die mit der in uns übrigen Vernunft als ihrer wahren Regel übereinstimme. Lactanz von der Wirkung her: Beruhigung der Affecte; Augustin: animi habitus naturae modo atque rationi consentaneus, cuius partes sunt quatuor, prudentia, iustitia, fortitudo, temperantia. Plato, indem er dieselben vier Tugenden anführt, nennt sie die Gesundheit des Geistes. Es ergibt sich also: Tugend ist die Ausgleichung unserer Handlungen mit dem göttlichen Gesetz. Gibt es nur eine oder viele? Jedenfalls sind die verschiedenen Tugenden nicht bloße Namen. Die Platoniker geben eine Abstufung: civiles, purgatorias und exemplares; die Scholastiker unterscheiden acquisitas, infusas und dona. Allerdings fördert Uebung unsere Tugend, aber Erwerb, Besitz und Bewahrung der Tugend ist nicht von uns selbst her. Die richtige Eintheilung unterscheidet die heroische Tugend, welche größer ist, als der gewöhnliche Zustand frommer Menschen erreicht, und die menschliche Tugend, welche als vollkommene ein habitus der Seele, als unvollkommene aber ἐγκράτεια ist.

Kap. 21. Die heroische Tugend oder die göttliche ist ein seltener, oft in ganzen Zeitaltern nicht vorkommender Vorzug, die aber Gott bisweilen verleiht an θείους ἄνδρας,

was Hesiodus mit Unrecht einem einzigen Zeitalter zuschreibt. Solche Lichter gibt Gott der Welt in allen Weltaltern. Eine Lösung besonderer Aufgaben; nur ist auch diese Tugend nicht von der Natur, sondern von Gott. Es besaßen sie Abraham, Moses, David; sie zeigt sich in Thaten der Kraft und Tapferkeit, aber auch in Anderm, und leistet leicht, was Andern schwer ist, ja so kräftig, daß mehr als menschliche Kraft vorhanden scheint. Ist sie auch in Ungläubigen? Da in diesen gar keine wahre Tugend ist, so kann auch von der heroischen nur das Schattenbild in ihnen seyn. Unter den Frommen hatten sie Moses und Salomo, unter den Profanen Aristides und Cato als mehr denn menschliche iustitia; Josua, Simson, David, viele Märtyrer, dann Herakles, Themistokles, Scipio, Coriolan als fortitudo; der Täufer, Elias, dann Sokrates als temperantia; endlich Salomo, Ahitophel — als prudentia. In allen vier Formen zusammen sehen wir sie nur an Christus, sofern er Mensch ist. Ebenso gibt es heroische Laster, Wildheit eines Caligula u. s. w. Kap. 22. Die menschliche Tugend als vollkommene oder ἕξις, habitus, ist die für Alle bestimmte. Wir unterscheiden in ihr zwei Grade, ähnlich dem stoischen κατόρθωμα und καθῆκον. Entweder ist sie so weit gediehen, daß die entgegenstrebende Macht der Affecte gebrochen ist, vollkommene Tugend, oder sie kämpft nur wider jene Macht, unvollkommene [a]). Die erstere ist eine ἕξις, habitus, die letztere nur ἐγκράτεια, continentia. Wenn auch nicht alle Tugenden, so kann doch eine einzelne als habitus in uns seyn, als eingeprägte Qualität und Bestimmtheit der Seele, Geneigtheit und Fertigkeit des gut Handelns, feste Verfassung des Geistes, wie eine zweite Natur. Man spürt die Macht des Widerstrebenden nicht mehr, wirkt freudig und lebendig. Ebenso wer das Laster als habitus hat, kämpft nicht mehr gegen das, was wider

a) Schleiermacher's belebende und bekämpfende Tugend.

strebt. Zu dieser Vollkommenheit gelangt hienieden Keiner schlechthin, Christus ausgenommen; erst im andern Leben fällt alle Sünde weg. Kap. 23. Die menschliche Tugend als unvollkommene oder ἐγκράτεια. Die Tugend als noch kämpfende steht zwischen jener vollkommenen und gar keiner. Dieß ist unsere Tugend auf Erden, die Fehler neben sich habend, aber das Böse bändigend, somit continentia, d. h. eben Tugend überhaupt als kämpfende (nicht specielle Enthaltsamkeit). Sie ist in allen Erwählten und Wiedergeborenen, die nie mit ganzem Willen sündigen, obwohl sie oft schlafen. Der Theil in ihnen, welcher die Keime des Guten vom heil. Geiste her hat, heißt Geist, der andere Fleisch. Subject dieser Tugend ist nicht die Seele als geistige Essenz an sich, sondern der innere Mensch, vom Geiste Gottes erneuert. Vorher haben wir nur Schattenbilder der kämpfenden Tugend. — Kap. 24. Methode und Eintheilung der Tugend und Pflichtenlehre. Also die Tugenden, deren die Wiedergebornen hienieden fähig sind, sammt den Pflichten bilden unser Gebiet. Statt dieses Alles auf einige Hauptarten zurückzuführen, legen wir den Dekalogus zum Grunde. —

Dieß das erste Buch, dessen gedrängte Darstellung die Bedeutung der ganzen danäischen Ethik zeigen mag, namentlich den Beweis leistet, wie gewissenhaft man alle Arbeiten der Philosophie benutzt hat, um die christliche Ethik desto würdiger in ihrer alles frühere Ethische vollendenden Bedeutung darzustellen. Pelt's Urtheil, daß vor Calixt die Ethik eigentlich die allgemeine philosophische Sittenlehre mit christlicher Anwendung gewesen, seit Calixt aber umgekehrt die christlich ethische Gesinnung und Handlungsweise mit Rückweisungen auf die philosophische Ethik," mußte ich bedeutend einschränken und sagen, die Verschiedenheit von Danäus und Calixtus bestehe dießfalls nicht im Standpunct, hatte doch Calvin selbst schon mitten aus der Wiedergeburt heraus die Ethik entworfen, sondern nur in der weitern Ausführung;

Calixt will nur eine Epitome geben, die weitere anthropologische Begründung hier übergehen, Danäus aber diese einleitend mit nehmen. Ganz dasselbe, was Pelt dem Calixtus zuschreibt, ist jedenfalls schon bei Amesius und Polanus zu finden.

4. Bartholomäus Keckermann.

Die Zurückweisung der Ethik ins Gebiet der Philosophie.

Die bisherige Geschichte der reformirten Ethik, indem sie sofort von Danäus zu Amyraut übergeht, mit der Bemerkung, daß in der reformirten Kirche nur sehr wenige, aber desto bedeutendere Werke seyen aufgestellt worden, und die große Lücke nur mit einer Hindeutung auf die Casuisten Perkins und Amesius ausfüllt, hat sehr bedeutende Leistungen übersehen, welche hier nachzubringen sind. Zunächst nennen wir einen Theologen, welcher zwar keine besondere christliche Moral geschrieben, aber durch Untersuchung ihrer Constructionsprincipien auf ihre Entwickelung eingewirkt hat. Keckermann, geboren zu Danzig, Professor daselbst, dann in Heidelberg, wo er 1609 gestorben, hat neben seinem die ganze christliche Lehre in der Localmethode kurz darstellenden Systema theologicum eine ebenfalls in den Opera omnia Genev. 1614 abgedruckte Ethik bearbeitet: Systema ethicae tribus libris adornatum et publicis praelectionibus traditum in gymnasio Dantiscano, welches wie Melanchthon's Elementa ethicae Aristotelicae Wittenb. 1550. philosophische Ethik seyn will und zwar in der Form einer Tugendlehre. Das erste Buch handelt de virtute morali in genere et in specie de virtute dirigente, das zweite: de virtutibus moralibus particularibus principaliter dictis, das dritte: de virtutibus imperfectis per similitudinem dictis. Daß auch hier Aristoteles reichlich benutzt sey, versteht sich bei diesem philosophischen Kopfe, der zu beweisen gesucht hat, wie wenig die Philosophie des Ramus, welche den Aristoteles sammt den Scholastikern überflüssig machen wollte,

Stillschweigen." — Eine Bearbeitung der Ethik nach diesen Grundsätzen kann eigentlich nur dem historisch-kritischen Interesse dienen, nicht die Idee der Ethik aus sich selbst entwickeln. Waläus scheint es nur auf eine das Verständniß der Alten, welche bei Danäus zu wenig zugelassen seyen, erleichternde Arbeit abzusehen; dabei wird aber der Unterschied profaner und christlicher Ethik beleuchtet. Erster Theil: de summo hominis bono. Es wird gezeigt, daß es ein solches geben müsse; sodann welches, wird zuerst aus den Alten beantwortet, die Ansicht der Epikuräer sey voluptas vel animi oblectatio; nach der Widerlegung wird die Ansicht der Stoiker, Peripatetiker und Akademiker angeführt: die virtus, und zwar ihrer selbst wegen, nicht wegen der sie begleitenden Befriedigung; vielmehr müsse Gottes Verherrlichung darüber stehen. Plato stimme mit dem Christenthum überein, wisse aber nicht, daß uns die Kraft zum Guten von Christus durch die Gnade komme. — Im zweiten Theile wird von der Natur der Tugend überhaupt gehandelt, da diese das medium sey und die via ad summum bonum ducens. Es frage sich: welches ist das Subject der Tugend, welches ihr Object, welches ihre Urheber, welches ihr Begriff und seine Eintheilung. Als Subject nennen alle Philosophen die menschliche Seele, deren genaue Erforschung in die Physik gehöre. Sie habe zwei Vermögen oder Sphären, eine rationalis, τὸ ἡγεμονικὸν s. λογικόν, und eine irrationalis, τὸ ἄλογον, ὑπηρετικόν. Die rationale enthält in sich intellectus et voluntas, der intellectus sey theoreticus vel practicus. Object der Tugend seyen die Affecte, nach den Stoikern in vier zerfallend: gaudium, dolor, spes et metus. Die causae efficientes virtutis seyen verschieden angegeben worden, von Galenus das Temperament, von den Stoikern die Natur der Seele, von Aristoteles die erziehende Ausbildung der in uns liegenden Keime, von Andern die Belehrung, somit eine durch Uebung und Belehrung entwickelte

Anlage. Das Wesentliche blieb übersehen, die göttliche Gnade und Hülfe. — Definirt werde die Tugend von Aristoteles als habitus, qualitas animi crebro usu acquisita, electivus et in mediocritate consistens, sie sey vielmehr congruentia actionum et habituum cum lege dei. Nähere Ursachen seyen voluntas, consultatio et electio. Hier erwachse der Streit über das liberum arbitrium. Das Wort „Freiheit" habe vierfachen Sinn, theils bezeichne es das spontaneum, welches auch die Thiere haben, theils das Handeln aus Willen und Ueberlegung, das die rationalen Geschöpfe haben, theils das Nichtabhängigseyn von irgend Jemand, das nur Gott hat als absoluter Herr, theils das Vermögen der Auswahl, des Begehrens oder Abweisens. Diese letzte Art, die Wahlfreiheit, sey zwiefach, entweder specificationis, aus Mehrerem nach vorhergegangener Ueberlegung Eines auswählen, das Uebrige zurückweisen, oder exercitii, eine einzige vorliegende Sache annehmen oder verwerfen. Diese Wahlfreiheit nun komme hier in Betracht, ausgehend vom intellectus et voluntas, die Gott der menschlichen Seele gab, weil sie nicht wie die thierische vom Leibe determinirt, sondern ihn determinirend seyn sollte. Wie weit geht nun diese Freiheit? Dieß ist zu fragen in Beziehung auf Gott und seine Vorsehung, welche über unserm Willen steht, sodann in Beziehung auf die Objecte unseres Willens. In ersterer Hinsicht frage sich, ob der Wille so frei sey, daß er Gottes Willen und Leitung nicht in allen seinen Actionen unterworfen sey. Am gröbsten irrten hier die Epikuräer, weniger Plato und Aristoteles, die im Allgemeinen das Walten der Vorsehung anerkannten und nur im Einzelnen unsern Willensact ausnahmen. Richtig haben die Stoiker Alles der Vorsehung unterworfen, aber nach der andern Seite hin geirrt, indem sie den Unterschied der frei und der nothwendig wirksamen Ursachen aufhoben und Alles dem unvermeidlichen Fatum und der natürlichen Verkettung der Ursachen zuschrieben. Die wahre christliche An-

fiebt ist, daß alle menschlichen Handlungen, gute und böse, der göttlichen Vorsehung unterworfen sind und gemäß ewigem Rathschluß und untrüglichem Erkennen geleitet werden; denn was man davon ausnähme, müßte ja außer Gott, ungekannt von Gott, vernachlässigt von ihm oder wider seinen Willen existiren. Daher geschieht Alles deo sciente, volente et regente, voluntate, qua bona facit et promovet, mala vero iuste permittit et in fines a se praestitutos ordinat. Absoluta libertas, indeterminata in solum deum cadit, hominis vero voluntas determinata a decreto dei agit, libere tamen, quia deus decrevit, ut actiones has potius quam illas libere ageret. Begreife der endliche Verstand das nicht, so werde er eben so wenig begreifen, wie Gott Alles sicher vorhersehen könnte, was undeterminirte Ursächlichkeiten thun werden a). — Weiter frage sich, ob der Mensch aus sich selbst gleiche Kraft zum Guten habe wie zum Bösen, der natürliche nämlich. Aristoteles bejaht es, weil sonst keine Belohnung und Bestrafung durch den Richter stattfinden könnte. Doch gibt er zu, wer aus Unwissenheit oder fehlerhafter Verfassung übel handle, könne nicht anders und werde doch mit Recht getadelt und gestraft, weil die Unwissenheit und üble Verfassung hätten vermieden werden können, und die einzelnen bösen Handlungen doch nicht in derselben Weise nothwendig geschehen, in welcher die schlimme Verfassung nun da ist. Der Christ weiß, daß vom bonum spirituale nichts da ist im natürlichen Menschen, wohl aber virtutes atque artes civiles et oeconomicae ausgeübt werden können, doch auch hier nichts

---

a) Die von Ebrard erhobene Anschuldigung, als ob ich künstlich die Synthese des Determinismus und der Freiheit in die reformirte Dogmatik eingeschwärzt hätte, weise ich anderswo zurück, nicht absehend, wie ein irgend Kundiger eine indeterministische reformirte Orthodoxie behaupten könnte.

Ausgezeichnetes ohne göttliche Hülfe. Daher Christen auch dieses Gute von Gott suchen und es auf das übernatürlich Gute beziehen.

Im dritten Theil wird die Tugend eingetheilt, zunächst, je nachdem sie in der Intelligenz oder im Willen ihren Sitz habe, in intellectuelle oder ethische. Die ethischen werden nicht übel zerlegt in halbe und in volle Tugenden; die halben sind dispositiones et virtutum quasi rudimenta, löblich, aber doch nicht vollendete Tugenden. Sie sind natürliche oder erworbene; natürliche sind gewisse löbliche Affecte, die zu bürgerlicher Tugend hinneigen; erworbene sind unvollkommen angeeignete Tugenden, continentia, tolerantia et obedientia. Die eigentlich ethischen Tugenden werden verschieden eingetheilt, von Danäus u. A. nach dem Dekalogus in solche, die sich auf Gott, und solche, die sich auf den Nächsten beziehen, erstere nach den vier ersten Geboten, von denen das erste die innere in rechter Erkenntniß, Vertrauen und Liebe, die drei andern die äußere Gottesverehrung in Worten, Thaten und Ceremonien vorschreiben. Die auf den Nächsten bezüglichen folgen in den sechs übrigen Geboten. Eine für die Theologie sehr gute Eintheilung. — Die Stoiker theilen die Tugend in vier Arten: prudentia, iustitia, fortitudo et temperantia, unter welche Cardinaltugenden sie alle weitern einreihen. Aristoteles hingegen, dem wir auch hier folgen, um zu sehen, wie weit die natürliche Vernunft in der Erkenntniß gelangen kann, zählt auf: fortitudo, temperantia, liberalitas, modestia, clementia, affabilitas, veracitas, comitas, affectus laudabiles, i. e. verecundia et nemesis, endlich iustitia, welche nun durchgegangen werden. Am Schlusse kommen noch die virtutes intellectivae, deren Aristoteles fünf nenne, ἐπιστήμη, τέχνη, φρόνησις, νοῦς, σοφία. Von der heroischen Tugend sey nicht besonders zu handeln, da sie nur ein höherer Grad der gewöhnlichen sey.

8. B. de Loque.

Die populare Moral.

Das älteste popular für Gebildete überhaupt, darum in der Muttersprache geschriebene Werk ist die Tropologie ou propos et discours des moeurs, contenant une exacte description des vertus principales, desquelles les vrais Chrestiens doyvent estre ornez, et les vices, dont ils doyvent estre purs, et consequemment les devoirs, ausquels ils sont appelles de Dieu — par B. de Loque, Daulphinois, par Gabriel Chartier 1606. — Er schrieb diese Moral als Pfarrer zu Castetgeloux mit Benutzung des bürgerlichen Rechtes, der Alten, der Kirchenväter, wesentlich aus Gottes Wort schöpfend, in freier Localmethode, die Materien, wie es ihm zweckmäßig schien und am meisten mit den beiden Tafeln des Gesetzes übereinstimmt, in 71 Kapitel vertheilend. Der Standpunct ist streng calvinisch, wie Kap. 7. de la providence sich zeigt. „Niemand könne sagen, daß die Sünden zwar mit Gottes Erlaubniß geschehen, aber daß dieses doch gegen seinen Willen sey; denn katholische Lehrer, welche so sprechen, sind uns keine Autorität. Sie sagen, er erlaube die Sünde, wolle sie aber nicht. Aber so wäre er nicht allmächtig; er erlaubt sie also, indem er sie für einen guten Zweck will. Er ist aber nicht der Urheber der Sünde. Wir pflegen gegen jene katholische Lehre, daß Gott die Sünde erlaube, aber nicht wolle, den Satz aufzustellen, er wolle erlaubend die Sünde zu einem guten Zweck; denn die Schrift sagt es, ebenso daß Gott thätig sey bei der Handlung, jedoch nicht, sofern sie Sünde ist, weil die Instrumente schlecht sind, weil, was Gott in guter Absicht thut, durch des Menschen böse Begierde verunreinigt wird." — Auch in der Moral herrscht calvinische Strenge, z. B. Kap. 45. „vom Tanze, wie er heut zu Tage beschaffen ist."

Diese gründlich geschriebene Moral für Gebildete überhaupt eröffnet ein später sehr reiches Feld von Litteratur, in

welchem Engländer und französische Reformirte, besonders la Placette und Pictet Ausgezeichnetes geleistet haben. Die Erbauungsschriften der Reformirten waren größtentheils nicht dogmatisch, sondern ethisch gehalten und der Standpunct hoch genug, um auch wissenschaftlich Werthvolles zuzulassen. Aus beiden Gründen zeigte sich seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts ein großes Verlangen der lutherisch-deutschen Welt nach diesen reformirten Erzeugnissen, die in großer Menge, zum Theil von den ersten Theologen, ins Deutsche übertragen worden sind und wesentlich mit gewirkt haben zur praktisch sich vollziehenden Union der Gemüther, gleichwie umgekehrt das Kirchenlied der Lutheraner in die reformirte Kirche deutscher Zunge sich verbreitet hat.

9. Moses Amyraldus.

Die historische oder föderale Methode.

Der berühmte Theologe von Saumur, Moses Amyraut, geb. 1596, gest. 1664, ist eine fast zu große Erscheinung gewesen in der Entwickelung der reformirten Ethik, so daß seine Leistung von den Zeitgenossen nicht hinlänglich gewürdigt worden ist und den Einfluß auf die spätere Litteratur nicht gefunden hat, welchen sie verdient. Es fehlt wohl überhaupt noch an einer genügenden Darstellung dieses Theologen und der ganzen damaligen Schule von Saumur; wenigstens hat Bayle in seinem Artikel Amyraut diese Aufgabe nicht lösen können. Stäudlin (S. 404.) stellt diesen Ethiker sehr hoch und gibt eine Uebersicht derselben, an welche de Wette sich gehalten hat. La morale chrestienne à Mr. de Villarnoue par Moyse Amyraut, à Saumur, 6 T. 1652—1660, wäre, da sie sehr selten geworden ist, einer allfällig zusammengedrängten Herausgabe wohl würdig und hätte eine Uebersetzung noch mehr verdient als la Placette und Pictet. Damals aber zeigte sich bei den Lutheranern das Verlangen nach reformirter Ethik noch nicht, bei den Reformirten selbst aber wurde

Amyraut's, wie seines Lehrers Camero, dem auch Forbesius folgte, Orthodoxie etwas verdächtig wegen des sogenannten hypothetischen Universalismus, der aber bei näherer Untersuchung auf eine unbedeutende formale Abweichung von der calvinischen Lehrweise sich reduciren dürfte, wie ja Amyraut immer behauptet hat, die calvinische Lehre zu theilen. Mehr noch als diese, von den Synoden nie als häretisch erfundene dogmatische Besonderheit möchte Amyraut's Auftreten für den passiven Gehorsam die zur Selbsthülfe geneigten Zeitgenossen geärgert haben.

Keckermann's Trennung von Frömmigkeit und Moral, Waläus' comparative Vergleichung der humanistischen und christlichen Ethik und Amesius' puritanische Zurückweisung der erstern genügen für Amyraut nicht. Er will diese Gegensätze vermitteln und aufheben; es sey ja ein Mangel der aristotelischen Ethik, daß ihre Theologie nicht moralisch und ihre Moral nicht religiös ist. Das Außer- und Vorchristliche faßt er mit dem Christlichen so zusammen, daß er theils die reiche Belesenheit in den Alten auf freie Weise überall benutzt und es in die höhere Vollendung der christlichen Anschauung aufhebt, theils dadurch, daß er, die Verschiedenheit der Zeitalter wohl beachtend, die historische oder föderale Methode zum Grunde legt, während es sonst üblich war, die lange Reihe der biblischen Bücher wie ein gleichzeitig gegebenes Gesetzbuch, dessen Extract der Dekalogus sey, zu benutzen.

Das Werk ist nicht in schulmäßiger Form geschrieben, wie die Zueignung an den adeligen Freund, welcher kein Theologe war, es schon andeutet; es ist in den Mußestunden lebendig entworfen, in schönem Stil, eine so belehrende als angenehme Lectüre; die Alten führt er an aus dem Gedächtniß, nicht in nachgeschlagenen Citaten. Eine Uebersicht gibt er uns selbst im Eingang und als Rückblick am Schlusse über das ganze Werk, welches er in den Mußestunden während mehrerer Jahre nach und nach geschrieben habe, oft

kaum Zeit erübrigend, aber immer gerne aus abgenöthigt polemisch-dogmatischen Arbeiten zu diesem Werke zurückkehrend. I. S. 11: „Ich beabsichtige im ersten Theile zu zeigen, welche Anweisungen die Natur selbst den Menschen ursprünglich gegeben, um dieselben zur Frömmigkeit und Tugend zu führen, bevor irgend ein Staat oder Gesetzgeber (irgend etwas Positives) vorhanden war. Denn wie der Unterschied von Wahrheit und Lüge nicht in der bloßen Einbildung, sondern in der Natur der Dinge selbst begründet ist, ebenso hat die Natur selbst, nicht bloße Angewöhnung oder gesetzgeberische Klugheit, den Gegensatz von Tugend und Laster gesetzt.“ 12: „Ich muß also zuerst untersuchen, welche Vorschriften die Natur selbst dem Menschen gegeben, und zwar im unverfehrten Stande seiner Schöpfung.“ Dieses Zurückgehen hinter alles positive Recht und positive Sitte ist somit ein Aufsuchen der natürlichen, somit allgemeinen ethischen Grundbegriffe. — „Da aber der Mensch von jener Reinheit abgefallen ist in den verderbten Zustand und in Folge hievon ihm Gebiete eröffnet wurden, welche er vorher nicht kannte, so wie gesellige Verbindungen, wie sie im Urstand nicht waren, so will ich im zweiten Theil diese Veränderungen betrachten; (13) denn die neuern Verhältnisse legen uns Verpflichtungen auf, welche ohne sie nicht da waren. — Drittens sieht Jedermann den Unterschied, welchen Gott in der Erziehung der Menschheit gemacht hat zwischen Völkern, welchen er nichts vor Augen stellte als nur dieses Universum, und hingegen dem Volke, welches er aus Abraham's Nachkommen sich erwählte, um demselben seinen Willen genauer kund zu geben.“ 14: „In Folge dieser besondern Vorzüge mußten sie, die Israeliten, zu den Anweisungen der Natur auch noch die besondern Verpflichtungen hinzunehmen, welche diese göttliche Erziehung ihnen auferlegte. Sind wir nun freilich von vielen jener Gesetze befreit, so bleiben doch auch solche übrig, die uns mit Israel gemein sind. Ich muß also untersuchen,

welches das Maß der Offenbarungen gewesen ist, die Israel vor den Heiden voraus hatte, somit welches die Natur der Frömmigkeit und Heiligkeit, durch die es die Heiden übertreffen sollte." — S. 15: „Wir endlich, über dem, daß wir Menschen sind, und Sünder von Adam her, und ein guter Theil der für Israel gegebenen Vorzüge auch für uns fortbesteht, sind noch Christen; daher wäre meine Moral nicht wahrhaft die christliche, wenn ich nicht auch zeigen würde, was dieser Zustand besonders habe und wozu er verbindlich mache. Ist doch Alles, was den Menschen zur Sittlichkeit zieht, für uns schöner und heller geworden, so daß die christliche Moral die ganze dem Menschen hienieden erreichbare Vollkommenheit darstellt, die früheren Abschnitte hingegen die Anfänge und Fortschritte zu dieser Vollendung. Darum nenne ich das Ganze die christliche Moral, da sie ohne jene Vorstufen nicht zu Stande kommen könnte." Vorhergeschickt wird, wie bei Danäus, eine anthropologisch-psychologische Grundlegung. —

Wir sehen hiermit eine Methode eingeschlagen, welche in etwas unfreierer Weise auch die reformirte Dogmatik bestimmt hat und dort als die föderalistische Methode bei den Coccejanern sich fixirte. — Die der innern Organisation der christlichen Ethik so hinderliche Vertheilung des Stoffes in die zehn Gebote wird ganz verlassen, die christliche Ethik wird als die für die durchgebildete Menschheit überhaupt bestimmte aufgefaßt, daher als von Anfang der Welt an sich entwickelnd und fortschreitend. De Wette urtheilt, daß kein anderer protestantischer Sittenlehrer sich zu einem so freien wissenschaftlichen Standpuncte erhoben habe, wie Amyraut.

Aus der anthropologischen Einleitung geben wir beispielsweise Einiges im Auszug. S. 18: „Die in den Schulen die Moral behandeln, pflegen, dem Aristoteles in der an seinen Sohn Nikomachus gerichteten Ethik folgend, mit Betrachtung der Glückseligkeit zu beginnen, als des letzten Zweckes der menschlichen Handlungen. Dieses nämlich sey die für

praktische Disciplinen sich eignende Methode, die analytische, während in den beschaulichen, welche mit der Erkenntniß des Gegenstandes sich begnügen, der umgekehrte Weg eingeschlagen und von den einfachsten Principien aus, z. B. in der Geometrie von der Linie zur Fläche und zum Körper, fortgeschritten wird, synthetische Methode." 19: „Vorher aber muß ich Einiges über die Natur des Menschen und seine Kräfte vorausschicken, als eine Art Einleitung in die Moral."

„Daß der Mensch das Seyn mit allen Dingen gemein hat, das vegetative Leben mit den Pflanzen, das animalische mit den Thieren, soll mich hier nicht beschäftigen, ich handle ja nicht von denjenigen Kräften der Seele, durch welche die Ernährung, das Wachsthum und die Erzeugung vor sich geht. Alles, was die Physik angeht, lasse ich hier bei Seite und setze, so viel davon für die Moral zu wissen nöthig ist, als allbekannt voraus. — Unter den Vermögen, welche wir mit den Thieren gemein haben, ist das sinnliche Begehrungsvermögen (appetit sensitif) fast das einzige, welches hier in Betracht kömmt, da ein guter Theil der Moral von dessen Beherrschung handelt." 21: „Da es aber auf zwei Kräfte Bezug hat, auf die Einbildungskraft und auf den Verstand, welcher dasselbe regieren soll, so will ich davon handeln, wo weiter unten von der Macht der Vernunft über die sinnlichen Begierden zu reden ist. — Hier betrachte ich den Menschen als begabt mit Intelligenz und Vernunft, die ihn weit über die Thiere erheben, (23.) so daß nur er Gott erkennt und den Unterschied von Tugend und Laster. Scheinen auch die Thiere sich etwa in ihren Begierden zu beschränken, so geschieht es aus Ermüdung oder Sattheit oder Furcht u. s. w., nicht aus edler Ueberlegung. — Der Mensch hat zweierlei Seelenkräfte; die einen sind an sich theilhabend an der Vernunft, die andern nicht." 24. „Auf die erstere Seite gehören der Verstand (entendement) und der Wille, welcher, da er nicht selbst überlegt, sondern von der Intelligenz abhängt, das vernünftige Begehrungsvermögen heißt

(appetit raisonnable). Verstand und Wille sind unzertrennlich; nicht nur ist der Wille in seinen Verrichtungen abhängig von den Erkenntnissen des Verstandes, sondern er hat gewissermaßen sein Seyn erst von jenem her, und umgekehrt gibt es kein Verstehen, das nicht von einer Willensbewegung begleitet wäre, weil die Gegenstände des Erkennens, je nachdem sie der Liebe oder Verabscheuung würdig erscheinen, ein Begehren oder Verschmähen hervorrufen, so wie es kein Licht gibt, das nicht von etwelcher Wärme begleitet wäre." 25: „Darum haben große Philosophen sogar bezweifelt, ob Erkennen und Wollen zwei Seelenkräfte seyen oder nur Eine Kraft in verschiedener Aeußerungsart gemäß dem Gegenstande, auf welchen hin sie sich bezieht, ungefähr wie dieselbe Hand das Kalte und Warme fühlt und es ergreift oder fortstößt." 26: „Es ist aber eben ein anderes Vermögen, welches tastend fühlt, und ein anderes, welches ergreift oder fortstößt, obgleich dasselbe Subject beides verrichtet. Eine Seele urtheilt durchs Erkennen und begehrt durch das Wollen. Scheint es doch, Gott und die Natur zeigen gerade darin ihren Reichthum, daß, während wir Menschen Ein Werkzeug zu verschiedenem Gebrauche verwenden, wie Aristoteles sagt, das Schwert zum Krieg und zum Opfern, die Natur hingegen für jede Function ein besonderes Organ hat, auf daß die verschiedenen Verrichtungen einander nicht stören. So besonders in der Organisation der Thiere, denn, obwohl ohne Vernunft und Willen, empfangen sie in der Einbildungskraft die Bilder der Dinge, welche der Wahrnehmung ihrer Sinne vorgehalten sind, und durchs sinnliche Begehrungsvermögen, als durch eine andere Kraft, nähern sie sich den Dingen oder entfernen sich. — Ist der Wille nun ein vernünftiges Begehren, so muß er durch die Erkenntniß bewegt werden; diese aber kann auf das Begehren wirken nur ihrer Natur gemäß, d. h. durch Vorhaltung der Gründe, welche, in den Dingen selbst enthalten, sie als gut oder böse dem Urtheil darstellen und sie suchen oder meiden machen."

30: „Geheimnißvoll freilich ist die Art, wie die Einbildungskraft im Thier auf das sinnliche Begehren und die Erkenntniß im Menschen auf den Willen wirkt; für die Moral aber ist es gleichgültig, ob sie zwei Vermögen seyen oder nur Eins; immer ist der Wille ein Ergreifen dessen, was wir als gut, ein Verwerfen dessen, was wir als schlecht erfinden." —

Dieß mag genügen, die ansprechende, klare Darstellung aufzuzeigen. Mit Amyraut schließen wir die erste Periode für die Entwickelungsgeschichte des reformirten Moralsystems.

10. Die Philosophie des Petrus Ramus.

Untersuchung ihres Einflusses auf die reformirte Ethik.

Es hat sich ergeben, daß von Zwingli bis Amyraut alle Studien und Momente, durch welche die Moral hindurchgehen mußte, repräsentirt sind. In Zwingli werden für das praktische Reformiren die Grundsätze der protestantischen Moral im reformirten Typus geltend gemacht, Humanismus und Christenthum in unmittelbarem Zusammenseyn, wahre Freiheit, auf göttliche Determination gegründet, Zurückgehen auf das absolute Subject, um desto energischer das Leben in Staat, Kirche, Haus und Geselligkeit umzugestalten. Calvin sehen wir den übersichtlichen Entwurf der christlichen Moral bei der Lehre von der Wiedergeburt einschalten, mit der Andeutung, daß dessen Ausführung ein großes Werk für sich wäre. Danäus führt dieses Werk aus in unmittelbarem Aufnehmen des humanistisch-Ethischen zum christlichen, als dem erst wahrhaften Ethischen. In Keckermann sehen wir die Besorgniß, daß durch eine apart und positiv christliche, das Humanistische nur dienend und als Vorarbeit in sich zulassende Ethik die Idee der philosophischen beeinträchtigt werden könnte, darum die Ethik der Philosophie vindicirt, mit freilich nur relativem Werthe, wobei nicht untersucht wird, ob die christliche Lehre nicht doch auch in Dogmatik und Ethik zerfallen müsse. Beides

wird von Amesius und Polanus näher untersucht, indem jener die Ethik als vollkommene, somit für Christen als christliche zurückfordert und darum wie Polanus die christliche Lehre selbst in Glaubens- und Sittenlehre zerlegt, so zwar, daß Amesius eine ausschließende Stellung gegen die philosophische Ethik einnimmt, Polanus aber sie immer noch als etwas Berechtigtes voraussetzen kann. Waläus, die nicht recht erreichte Vermittelung zugestehend, hilft sich mit einer eklektisch-comparativen Ethik, was mehr nur Vorarbeit seyn kann. De Loque eröffnet die populare Ethik für Gebildete überhaupt. Alle diese Entwickelungen fallen der Zeit nach vor die Arbeit des Calixtus, so daß für eine Vergleichung mit analogen Arbeiten lutherischer Theologen nichts gegeben ist, als was von Pelt ans Licht gezogen wurde, das Werk des schleswigschen Generalsuperintendenten Paul von Eitzen. Amyrald endlich faßt gleichsam alle dagewesenen Momente zusammen, schreibt für die Wissenschaft und für höher Gebildete überhaupt, faßt das Christliche als das durch die Vorstufen des begriffsmäßig Natürlichen, des empirisch corrumpirt Menschlichen bei den Heiden, des pädagogisch Theokratischen bei den Juden vorbereitete durchgebildet Ethische auf, und durchbricht die hemmende Eintheilung nach dem Dekalogus.

Eines ist noch übrig, die Nachweisung, daß dieser großartige Entwickelungsgang der Ethik in der protestantischen Kirche selbständig, von keiner Zeitphilosophie irgend wesentlich bestimmt, sich durchgearbeitet hat. In dieser ganzen Periode ist keine Philosophie, welche auf die Ethik der Theologen schon hätte Einfluß üben können, aufgetreten, als die von Petrus Ramus (de la Ramée), geb. 1515 in der Picardie, ermordet bei der pariser Bluthochzeit 1572, dessen Philosophie allerdings auf mehrere reformirte Theologen eingewirkt hat. Auf einer Reise durch Zürich (1568) wurde Ramus sehr gefeiert von Bullinger, Josua Simler, Gualter, Ludwig Lavater, in Heidelberg, wo er am reformirten Gottesdienst

und Abendmahl theilgenommen, vom Pfalzgrafen und den Theologen. Bern war ihm so günstig, daß es seine und die lausanner Professoren anwies, sich der Logik des Ramus zu bedienen a).

Diese Sympathien fühlte man für Ramus, weil er, wie Ludw. Vives, geb. zu Valencia 1492, gest. 1540, Freund des Erasmus, und wie Ramus Freund und Biograph Audomar Taläus, die heftigste Bekämpfung des Scholasticismus und des scholastisch mißbrauchten Aristoteles selbst repräsentirte; eine sehr begreifliche Richtung. Die hergebrachte Theologie gründlich verabscheuend, wollte man durchaus Alles, was in ihr mitgewirkt hatte, beseitigen, somit auch den Aristoteles, welchen diese heftigen Leute nicht von dem scholastisch mißbrauchten zu unterscheiden wußten. Es lassen sich zwei Richtungen diessfalls nachweisen, theils eine mehr praktische, einfachere Theologie, theils eine wissenschaftlich sorgfältigere, den gereinigten Aristoteles mit benutzende. In der erstern Linie steht Luther, die Mystiker, die Föderalisten, die Versuche selbständiger neuer Philosophie, Ramus, Baco, Cartesius; in der letztern Melanchthon, Beza, Keckermann, Martini, die mehr scholastischen Theologen. Hören wir, bevor wir Ramus selbst nachsehen, das beachtenswerthe Urtheil Keckermann's, um den Einfluß des Ramus auf die reformirten Theologen zu verstehen.

Keckermann in den Op. I. abgedruckten praecognitis II. logicis bedauert, daß des Ramus philosophandi ratio in den meisten Provinzen Deutschlands, in England und Schottland Eingang gefunden, während doch ihr Ruf in Italien, Spanien und Frankreich ganz unbedeutend sey und Beza b), Ursinus, Paräus, diese gefeierten Theologen,

---

a) Rami vita a Theophilo Banosio, Francof. 1576.

b) Beza bekämpfte auf einer Synode in Frankreich die Bemühungen des Ramus, statt der Consistorien eine rein demokratische Kirchenverfassung einzuführen, 1572 in Nimes, und nennt ihn pseudodialecticus.

wider die Philosophie des Ramus sich erklärt hätten. Während die Ramisten in Hessen bevorzugt wurden, hinderte Scaliger ihre Verbreitung in Holland, wie Maresius bezeugt in der praefatio indiculi praecipuarum controversiarum theologicarum adversus Wittichium (den Cartesianer). — Keckermann sagt a. a. O. S. 113 f., „des Ramus Berühmtheit sey verknüpft mit der Verdrängung der berühmtesten Sterblichen, wie seine Briefe, Reden und animadversiones in Aristotelem bewiesen, die er 1543 herausgegeben und die zu Basel 1575 wieder gedruckt worden seyen. Indeß wäre er nicht der Erste gewesen, welcher den Aristoteles angriff und ihm sogar das Heidenthum vorwarf, das er doch nie gebilligt. So viel er sehe, erhebe Ramus drei Hauptanklagen: 1) daß Aristoteles keine Methode habe, 2) viel Ueberflüssiges und Tautologisches gebe und 3) meist Falsches. Zu diesem Urtheil hätte Ramus nicht kommen können, wenn er des Aristoteles Schriften, statt aus den Erklärungen der Scholastiker und Sorbonisten, aus seiner eigenen Absicht und dem ganzen Organismus der peripatetischen Philosophie zu verstehen gesucht hätte. Aber was die gerechteste Indignation gegen die Scholastiker sage, habe Ramus aufs ungerechteste wider Aristoteles ausgelassen. Ob dieser daran schuld sey, daß seine Schriften vielfach entstellt auf uns gekommen sind, oder ob er nicht das Recht gehabt, Stil, Geschmack und Methode nach Art seines Zeitalters zu handhaben? Die Philosophie des Ramus überschätze sich selbst und genüge den höhern Anforderungen der Wissenschaft nicht; er vermenge die Metaphysik und Logik, es fehlen ihr Grundprincipien, die Unterscheidung des Allgemeinen und Besondern, ja vom Seyn überhaupt, von dem, was aller Dinge Einheit bilde, werde gar nicht gehandelt, eben so wenig das rein begriffliche Erkennen vom empirisch-sensuellen unterschieden; Alles werde in einer und derselben Methode des Syllogismus behandelt." 126: „Bei alldem habe Ramus doch auch seine Verdienste, die unerschütterliche Bekämpfung

der scholastischen, zu seiner Zeit in Paris lehrenden Pseudoperipatetiker; seine philosophische Häresie habe Veranlassung gegeben, die aristotelische Philosophie genuiner darzustellen; er habe das Studium der Eloquenz gefördert, endlich auf einfache, lucide Methode gedrungen, ohne aber hierfür so viel zu leisten wie Vives," was durch beider Vergleichung nachgewiesen wird.

Ohne Zweifel wird Jedermann zustimmen, daß Ramus durch seine allerdings einfache Dialektik, welche zuerst eine Topik und Inventionslehre, dann die Disposition, dann die Uebung abhandelt, den Aristoteles nicht ersetzen kann. Indem Keckermann die Bearbeiter der Logik seit Ramus aufzählt, eine Logik z. B. von Hospinianus 1557, Hyperius Topik 1565, die Logik des Ursinus 1586, eine ausgezeichnete Erläuterung des aristotelischen Organon, die Logik des David Paräus 1589, die des ausgezeichnetsten unter den marburger Theologen, Goclenius 1591—1598, des Polanus 1593, und des Clemens Timplerus, seines Collegen in Heidelberg, bemerkt er einzig von Polanus, daß er als Anhänger des Ramus geschrieben, jedoch auch den Aristoteles mit benutzt habe. Da nun Polanus gerade als Urheber der Zertheilung des christlichen Lehrganzen in de fide et de bonis operibus genannt worden ist, so könnte in Frage kommen, ob dieses von Ramus entlehnt gewesen. Amesius hat gleichzeitig ebenfalls de fide et observantia eingetheilt und Spätere, wie Pet. Mastricht, sich hiefür auf den letztern berufen; Polanus selbst verweist für diese Methode auf Biblisches, Kirchenväter, Beza, Danäus und den heidelberger Katechismus, somit zum Theil auf Gegner des Ramus; dennoch mögen Amesius und Polanus durch ihn zu dieser Methode veranlaßt worden seyn, da auch beider Ausführung des theologischen Systems vielfach an ihn erinnert.

Wir müssen indeß diesen Philosophen selbst nachsehen, wenigstens so weit er selbst auf die christliche Theologie

Einfluß gesucht hat. Der Widerwille gegen die Subtilitäten der Schule und gegen den von ihr behandelten Aristoteles selbst führte auf den Versuch einer populärern Weise des Philosophirens. Die Dialektik, nur als ars bene dicendi gefaßt, sollte Logik und Rhetorik verbinden a). Da dieses oben schon von Keckermann beurtheilt ist, so interessirt uns nun eine andere Schrift, Petri Rami commentariorum de religione christiana libri 4. Francof. 1576.

„Die Theologie ist ihm S. 6. doctrina bene vivendi, i. e. deo, bonorum omnium fonti, congruenter, was die Ethik der alten Philosophie nicht erreicht habe. — 1. Am wenigsten unter allen Wissenschaften dürfe die Theologie scrupulosa scholasticis quaestionibus aut spinosa, sie am meisten müsse popularis seyn und dabei splendida et illustris, weil sie so mannichfaltigen Inhalt habe und aus jedem genus orationis bestehe, aus divinis oraculis, propheticis responsis, poeticis carminibus et psalmis, historicis exemplis; 2. daher denn wirklich den ausgezeichnetsten Kirchenvätern in sacris studiis elegantior et urbanior philosophia gefallen habe zur empfehlenden Darstellung des aus dem alten und neuen Testament abzuleitenden Stoffes. Die Scholastiker hingegen, dieser edeln Kunst unkundig, hätten ihre monströsen Meinungen ausgeheckt. Endlich aber sey es Zeit, das alte Licht wieder zurückzurufen. 3. Wichtig besonders sey eine klare, einleuchtende Eintheilung und Methode; aber so viele Theologen, so viele Methoden seyen da gewesen, und jeder habe hierin seine individuelle Meinung für berechtigt gehalten, statt einzusehen, daß wie der Syllogismus, so die Methode in einer bestimmten, auf allgemeinen Gesetzen ruhenden Disposition bestehe. Diesen Irrthum der Willkür habe er in seiner Logik widerlegt."

---

a) Petri Rami Veromandui institutionum dialecticarum libri 3, ad Carolum Lotharingum cardinalem Guisianum, postrema ed. Parisiis 1550.

„Der rechte methodische Theologe werde der seyn, welcher, den gesetzmäßigen Weg der Methode gehend, die doctrina der disciplina vorangehen lasse und in der doctrina 1) de fide, 2) de fidei actionibus in lege, precatione, sacramentis handle, und alsdann die disciplina, d. h. die doctrinae praxis et politia, erkläre. Wer diese Methode zuerst aufstelle, der erst beleuchte recht alle Theile der Theologie. 4. Daher möge es ihm, der sonst mit anderen Studien beschäftigt sey, aber die vornehmsten Theologen über die Controverspuncte erforscht habe, vergönnt seyn, als Beispiel jener wahren Methode die Hauptzüge der christlichen Lehre zu entwerfen. — Vor Allem müsse man wünschen, daß die Bibel in die Landessprache übersetzt sey, was nur auf öffentliche Kosten der Machthaber und Staaten, unmöglich von wenigen Arbeitern ausgeführt werden könne (!), so wie Ptolemäus für immer sich Ruhm erworben durch die Veranstaltung der Septuaginta. 5. Zweitens wünsche er einen elenchus locupletissimus, in welchem alle wichtigen und unwichtigen Vorschriften, Beispiele oder andere Gegenstände der ganzen heil. Schrift, nicht zwar in alphabetischer, aber in methodischer Ordnung auf die einzelnen Lehrstücke vertheilt und so der ungeheuere Wald von Materien brevibus compendiariisque numerorum notis zusammengefaßt wäre.“ —

Es ist merkwürdig, wie dieser Erz-Antischolastiker die Grundlagen, aus denen alles scholastische Unwesen entstanden ist, wieder herbeiwünscht, eine mit öffentlicher Autorität aufgestellte Bibelübersetzung, die den Urtext verdrängt hätte, — sodann ein theologisches Reallexikon „nach Art der Verbalconcordanzen“, wie es in den Sentenzbüchern war angestrebt worden, wodurch aller wahren Theologie ein Ende gemacht und der Dilettantismus zur Herrschaft gebracht würde, falls er nicht glücklich durch eine neue subtile Scholastik verdrängt würde! Ramus verwechselt, was ihm als

theologischen Laien Bedürfniß wäre, mit dem Bedürfnissen der Theologie.

S. 7: „Die Theologie als geoffenbarte Lehre von Gott sey in beiden Testamenten zusammengefaßt, welche Eine regula pietatis haben, die Vergebung der Sünde durch Christus, im A. T. verheißen, im N. T. gegeben." 8: „Beide seyen nur graduell verschieden, substanziell Ein Ganzes, enthaltend die Regel zur Leitung des glückseligen Lebens." — 10: „Die Theologie bestehe fide in deum et fidei actionibus. Die menschliche Philosophie bestehe in Betrachtung der Weisheit und in Ausübung der fortitudo, temperantia et iustitia, welche erst von der Theologie vollendet werden durch den Glauben." — Der Glaube wird nun nach dem apostolischen Symbolum abgehandelt. Alsdann folgt das zweite Buch de lege. „Im ersten sey de fide, summa beatae vitae contemplatione et sapientia die Rede gewesen, im zweiten nun de actionibus fidei totaque hominis erga deum observantia zu handeln." 100: „Wie Gott die actio fidei haben wolle, sage er uns selbst, sie bestehe in obedientia legis, in precatione et sacramentis. Das Erste, das Gesetz, sey im Dekalogus zusammengefaßt", nach welchem der Abschnitt nun behandelt wird. — Das dritte Buch de precatione. 203: „Atque haec est privatae fidei actio in obedientia legis, cuius offensae ac violatae medicina quaedam in precatione sequitur. Denn das Gesetz sey streng und seine Forderung gehe über unsere verderbten Kräfte hinaus. Daher sey die Heiligung des Gebetes nöthig ad creditorem propitiandum (nicht sehr evangelisch!). Precatio est actio fidei, qua ad cultum legis praestandum et sanctae vitae necessaria adiumenta consequendum misericordiam dei imploramus." Es wird nun nach dem Unser Vater abgehandelt. Das vierte Buch de sacramento. 257: „Sacramentum est publica fidei actio sensili signo solemnique ritu

ecclesiae suae a deo ad Christi mortem commemorandum eiusque fructum participandum institutum." 264: „Est militiae christianae signum et arrhabo stipendii, gratiae signum et tessera professionis. Es gibt nur zwei, Taufe und Abendmahl." 284: „Coena est sacramentum, quo actis deo gratiis pane et vino utimur ad profitendum nos Christi corpore crucifixo sanguineque fuso in aeternam vitam sustentari." 313: „Christus beneficium suae mortis per fidem nobis communicat in coena; interim corpore est in coelo, spiritu animas nostras vegetat et vivificat, interim re ipsa supra coelos sedet ad dextram patris. Die corporalis praesentia sey ein commentum, die Einsetzungsworte tropisch, wie bei der Taufe, (317.) peccati corpus exuere, Christo una crucifigi. Die Messe sey zu verwerfen." —

Diese Uebersicht zeigt, daß Ramus allerdings übertriebene Vorstellungen von seiner Methode hatte, welche so ziemlich die einfache Methode vieler Katechismen gewesen ist. Wie der Dekalogus die christliche Pflichtenlehre, so wird das Apostolicum die Glaubenslehre in ihrer Entfaltung von innen heraus nur hindern, da beide Formeln auf wissenschaftliche Eintheilung gar keinen Anspruch machen. Wohl aber mögen Polanus und Amesius, zwar im Bewußtseyn, daß sie einer von Alters her üblichen und in der Natur der Sache liegenden Eintheilung folgen, von Ramus angeregt worden seyn, wenn sie die christliche Doctrin in den Abschnitt de fide et de fidei observantia eintheilen, so daß Ramus Einfluß auf die üblich gewordene Unterscheidung von Dogmatik und Moral gehabt hat. Dieß ist aber so wenig ein Einfluß von außen her auf die Theologie gewesen, daß Polanus mit den Alten auch einige Gegner des Ramus für diese Eintheilung anführt, welche ja nichts Anderes ist, als das Analoge zur Unterscheidung der theoretischen und praktischen Philosophie. Immerhin war der

Versuch einer selbsterzeugten, einfacheren Philosophie beachtenswerth, und die Sympathien der Zeit konnten sich auf doppeltem Wege befriedigen, entweder indem man sich an diesen Versuch anschloß, der nur die gewöhnlichen Vorstellungen ordnete, oder indem man den Aristoteles und Plato vorzog, aber gegen deren scholastische Entstellung protestirte, wie Keckermann. Wie Ramus, so haben Baco, geb. 1561, Campanella, geb. 1568, gestrebt, eine Philosophie auf Natur und Erfahrung selbständig aufzustellen, und Grotius, geb. 1583, sein Natur- und Völkerrecht versucht. Durchgreifend hat aber erst Cartesius gewirkt und namentlich die reformirte Theologie bedeutend bestimmt. Von Ramus gilt wohl Scaliger's Urtheil: magnus fuit vir, sed magni nimis fit. Die Frage über das Entstehen der Sünde im Verhältniß zur göttlichen Vorsehung z. B. behandelt er ganz unphilosophisch und nur popular; auch seine mathematischen Leistungen haben nichts Entscheidendes gewirkt.

2.

Thomas Venatorius

und

die ersten Anfänge der protestantischen Ethik im Zusammenhange mit der Entwickelung der Rechtfertigungslehre.

Von

D. J. C. E. Schwarz in Jena.

Mit gutem Grunde ist neuerlich in den Studd. u. Kritt. (Jahrg. 1848. 2. Heft. S. 271 ff.) von Pelt darauf aufmerksam gemacht, daß die gewöhnliche Annahme, Calixt erst habe in der lutherischen Kirche die Moral als eigne Wissenschaft neben die Dogmatik gestellt und selbständig behandelt, eine Beschränkung erleide, und an Paul v. Eitzen's Ethik (Wittenberg 1571 f.) ausführlich nachgewiesen worden, wie es hier bereits im sechzehnten Jahrhundert Versuche zu einer solchen Behandlung gab. Dennoch meint Pelt (a. a. O. S. 312., vgl. S. 273.), daß, wer die eigenthümliche Weise der protestantischen Ethik in jener Zeit kennen lernen wolle, sich immer noch mehr an die Artikel vom freien Willen, vom Gesetz, der Sünde, dem Glauben und der Rechtfertigung in den Locis theologicis und Institutionibus theologiae christianae werden halten müssen. Denn da es bei der Reformation vor Allem darauf angekommen sey, die Gerechtigkeit des Menschen allein auf Christi Verdienst zu gründen, so sey es begreiflich, wie, ungeachtet dadurch, besonders durch das sola fide eine Umwandlung der Sittenlehre

in ihrem innersten Grunde vorbereitet werden mußte, dieselbe doch erst allmählich zur Entwickelung, noch später zum klaren Bewußtseyn habe kommen können. So richtig nun auch diese Bemerkung in mehrfacher Beziehung ist, so möchte sie doch einer genaueren Bestimmung bedürfen. Gerade die fides und zwar auch die sola fides war ja gleich beim Beginn der Kirchenverbesserung etwas so Großes, Reiches, viel Umfassendes, das protestantische Princip der Gerechtigkeit aus ihr schlug für Alle, die es mit einiger Innigkeit und Selbständigkeit ergriffen, mit solcher Gewalt in das tiefste Wesen des Geistes ein und gestaltete ihre ganze bisherige Welt- und Lebensanschauung so durchaus um, daß es eher auffallend erscheinen müßte, hätten sie nicht den Versuch machen sollen, sich desselben mit den ihnen zu Gebote stehenden wissenschaftlichen Mitteln nach seinen weitern Consequenzen auch für das sittliche Daseyn, mithin für die Sittenlehre bewußt zu werden. Allerdings aber werden dergleichen Versuche zunächst auf jener Seite zu erwarten seyn, wo das subjective Element in der Auffassung des reformatorischen Princips überwiegt, weniger da, wo dasselbe gegen die objective Auffassung zurücktritt, welche sich in der Satisfactions- und Imputationslehre concentrirt. Hier fragte man mehr, was Gott für die Menschheit gethan habe und fortwährend thue, um das rechte Verhältniß zwischen sich und ihr wieder herzustellen und zu erhalten; man hielt also mehr den eigentlich theologischen Standpunct fest. Dort befand man sich mehr auf dem anthropologischen und suchte sich darüber klar zu werden, wie der Gläubige die Gnade Gottes in Christus zu ergreifen, an ihn sich hinzugeben, die große That der Versöhnung in sich aufzunehmen habe, um von dem so in ihm entstandenen neuen Lebensprincipe sein ganzes Daseyn durchdringen zu lassen.

Daß bei Luther im Ganzen und Großen beide Seiten zu ihrem Rechte kamen und von seinem gewaltigen Geist ziemlich gleichmäßig verarbeitet wurden, ist nicht zu verken-

nen, ungeachtet er es weder zu einer wissenschaftlich in sich abgeschlossenen Dogmatik, noch zu einer Ethik brachte. Melanchthon neigt sich mehr der subjectiven Auffassung zu, wie sich unter Anderm schon daraus ergibt, daß er auch in den spätern Ausgaben seiner Loci die Lehre von der Satisfaction nie zum Gegenstand eines eigenen locus gemacht, nicht einmal ausdrücklich hervorgehoben, vielmehr alles darauf sich Beziehende unter der Lehre vom rechtfertigenden Glauben begriffen hat [a]). Weit entschiedener aber machte sich jene Auffassung geltend in der Richtung, welche besonders Osiander vertrat, lange ehe er, unbefriedigt durch die zunehmende Einseitigkeit der lutherischen Theologen, welche die Rechtfertigung je länger je mehr negativ auffaßten und auf die bloße Sündenvergebung in der Zurechnung des Verdienstes Christi beschränkten, mit ihnen in den so heftigen und widerwärtigen Streit gerieth. Denn es darf durch die neuesten Untersuchungen über ihn und seinen Lehrbegriff als ausgemacht angenommen werden, daß Osiander, wenn er auch in dem Streite vergebens den Beweis zu führen suchte, er sey sich seit dreißig Jahren in jedem Puncte seiner Rechtfertigungslehre durchweg gleichgeblieben, doch im Wesentlichen schon seit seinem ersten öffentlichen Auftreten dieselbe Grundanschauung gehabt und vorgetragen hat. Handelte es sich später zwischen ihm und seinen Gegnern hauptsächlich um die Bestimmung des Verhältnisses, in welchem die Satisfaction und Justification als die objective und subjective Seite des ganzen Processes der Vereinigung zwischen dem Menschen und Gott zu einander stehen, und behauptete er, die Gegner blieben an der erstern haften, ohne sich auf die letztere hinüberzuwenden [b]), so ist klar, daß er diese Seite von vorn herein mit besonderer Schärfe accentuirt und

a) Vgl. Baur, die christliche Lehre von der Versöhnung. Tübingen 1838. S. 289.

b) Baur a. a. O. S. 318.

nach ihren Consequenzen verfolgt hat. In dieser Richtung nun steht neben ihm, wenigstens eine Zeit lang, ein Mann, der wohl verdienen dürfte, der Vergessenheit entzogen zu werden, in welche er, wie es scheint, sehr frühzeitig gerieth. Es ist der nürnberger Prediger Thomas Venatorius. Zuerst durch sein öfteres Vorkommen in Luther's und Melanchthon's Briefen auf ihn aufmerksam geworden, ging ich ihm weiter nach, konnte aber lange seines Hauptbuches nicht habhaft werden, bis mir dasselbe durch einen glücklichen Zufall unter die Hand kam. Sein Gedächtniß zu erneuern, zu zeigen, wie sich hier die ersten Anfänge der protestantischen Ethik finden möchten, und auf den Zusammenhang hinzudeuten, in welchem sie mit der Entwickelung der Rechtfertigungslehre stehen, ist der Zweck der gegenwärtigen Abhandlung.

Th. Venatorius [a]) ist um das Jahr 1488 in Nürnberg geboren. Sein eigentlicher Name soll nicht, wie man nach der Latinisirung vermuthen müßte, Jäger, sondern Gechauf gewesen seyn. Nach Andern war der letztere nur Beiname [b]). Er zeichnete sich frühzeitig besonders in der Mathematik aus, in welcher seit 1504 der auch als Astronom berühmte Joh. Schoner sein Lehrer war, setzte ihr Studium auf mehreren Universitäten fort und edirte noch 1544 aus der pirkheimer'schen Bibliothek zuerst die Werke des Archimedes. Auch machte er sich als geschmackvoller lateinischer Dichter und durch eine 1531 erschienene metrische Uebersetzung von Aristophanes Plutus bekannt und besorgte 1532 die Herausgabe von Pirkheimer's Uebersetzung der Ana-

---

a) Bei den biographischen Notizen folge ich zunächst Will im Nürnbergischen Gelehrten-Lexikon. Nürnberg 1755 ff. Thl. IV. S. 83 ff.

b) Aber auch wenn es der eigentliche Name war, mochte sich Venatorius zu seiner Uebertragung berechtigt und Gechauf für gleichbedeutend mit Jagauf halten.

basis a). Sein Hauptstudium jedoch war die Theologie. Nach vollendeter Universitätszeit trat er in den Dominicanerorden, hielt sich in verschiedenen bayerschen Klöstern auf, wurde aber um 1520 von seinem Gönner und Freunde Wil. Pirkheimer nach seiner Vaterstadt zurückberufen, wo besonders durch dessen Bemühungen die Reformation bereits in vollem Gange war b). Venatorius gab sich ihr mit ganzer Seele hin, wurde 1523 zum Prediger am neuen Armenspital berufen und wirkte an dieser Stelle, bis Luther's Freund, Wenzesl. Linck, als der erste vom Rath unmittelbar berufene evangelische Prediger an dieselbe trat c). Venatorius blieb entweder sein Gehülfe oder ging an das Krankenspital über, predigte auch fortwährend in der Dominicanerkirche, wurde 1533 Pastor zu St. Jakob und betheiligte sich fortwährend bei allen wichtigeren kirchlichen Verhandlungen in Nürnberg. 1544 wurde er nach Rotenburg a. d. T. verlangt, um die Reformation durchzuführen d). Feierlich eingeholt, blieb er in dieser Wirksamkeit ein halbes Jahr, kehrte dann in sein Pfarramt nach Nürnberg zurück und starb am 4. Februar 1551.

Außer mit Pirkheimer war er mit Camerarius, Obsopäus, Eob. Hesse, Albr. Dürer e), mit dem auch als geistlicher Liederdichter bekannten Rector Sebald Heyden, besonders aber mit Lazarus Spengler befreundet. Unter den Theologen standen ihm näher Reuch-

---

a) Will a. a. O. III, 193.

b) Vgl. außer den nürnberger Reformationsgeschichten von Zeltner, von der Lith, Riederer u. A. die Historia Norimbergensis diplomatica, Nürnberg 1738, S. 805 ff.

c) Will a. a. O. II, 447.

d) Seckendorf, Hist. Luth. III. §. 117. Add. 3.

e) Er schrieb bei Dürer's Tode eine „Monodia et epitaphia duo." Sie kamen 1528 mit dem Epicedium von Hesse zusammen heraus. Will I, 299.

lin, Luther und Melanchthon; in Nürnberg, außer Linck und später Veit Dietrich, Domin. Schleupner bei St. Sebald und Andr. Osiander. Auf das Verhältniß zu diesem kommen wir unten ausführlich zurück. Mit den beiden letztern überreichte er 1524 den von Osiander verfaßten „Guten Unterricht und getreuen Rathschlag aus h. göttlicher Schrift" u. s. w., welcher für Osiander's Lehre in ihrer früheren Gestalt so wichtig und für die Eruirung derselben von Heberle gründlich ausgebeutet worden ist a). Auch war Venatorius unter den Colloquenten auf dem Religionsgespräch im J. 1525, welches der Rath zur Herstellung des gestörten kirchlichen Friedens veranstaltete und wo der Sieg des Evangeliums in Nürnberg entschieden ward b). 1526 gab er „Axiomata rerum christianarum" heraus, die mir leider nicht zugänglich gewesen sind. Dagegen liegt mir von ihm aus dem J. 1527 eine bei Will nicht erwähnte Defensio pro baptismo et fide parvulorum adversus Anabaptistas vor, welcher ein Gedicht, Epiphania crucis, angehängt ist. Die defensio, eine Zuschrift an Pirkheimer, ist gegen die von Denck und Hetzer hervorgerufenen, von Münzer genährten und durch seine Verweisung aus Nürnberg noch immer nicht unterdrückten wiedertäuferischen Bestrebungen gerichtet, stimmt im Wesentlichen ganz mit dem überein, was wir darüber schon im „Guten Unterricht und getreuen Rathschlag" finden c), und führt das dort Gesagte weiter aus. — „Ein kurtz Underricht den sterbenden

---

a) Studien u. Kritiken 1844. 2. Heft. S. 371 ff. — Vgl. auch E. H. Wilken, Osiander's Leben, Lehre u. Schriften. Erste Abtheil. Stralsund 1844. S. 13. u. 50.

b) Seckendorf I. §. 173. Zus. 1. — Venatorius heißt hier concionator ad Dominicanos, trat aber gegen Schleupner und Osiander in den Hintergrund, welcher letztere eigentlich den Ausschlag gab. — Wilken a. a. O. S. 20 u. 54.

c) Studd. u. Kritt. a. a. O. S. 388 ff. 407 ff. u. Wilken a. a. O. S. 23. u. 56.

Menschen gantz tröstlich, geschriben an Hartung Görell, Diener der Armen zu Nürnberg im Armen-Spital," vom J. 1527 läßt uns in Venatorius den tüchtigen Seelsorger erkennen und wurde von Luther für so tröstlich gehalten, daß er den Tractat 1529 zu Wittenberg mit einer eignen Vorrede herausgab [a]). Von ähnlicher Tendenz ist eine „Ermanung zum Creutz in der Zeit der Verfolgung" aus d. J. 1530. Die kleine Schrift aus demselben Jahre: „Ein kurtze Unterricht von beyden Sacramenten dem Tauff und Nachtmal Christi," hat, wenn sie auch für Venatorius Ansichten in mancher Beziehung charakteristisch ist, gleichfalls vorzugsweise eine populäre Richtung. Einige exegetische Schriften aus späterer Zeit [b]), deren ich nicht habhaft werden konnte, dürften für unsern Zweck wenig Ausbeute gewähren. Desto bedeutender sind:

1) Th. Venatorii de virtute christiana libri III, Norimbergae MDXXIX, excud. Foedericus Peypus, impensis Leonardi de Aich, civis ac bibliopolae Norimbergensis, ohne das Register 189 Blätter in kl. Octav. Die Schrift ist schön gedruckt und mit einer Titelvignette geziert, welche unten vier weibliche Figuren darstellt. Die eine steht in einem Springbrunnen, die drei übrigen eilen Hand in Hand herzu. Die letzte von ihnen kehrt sich um und winkt Andern, die noch nicht sichtbar sind. Auf einem Täfelchen an einem hinter dem Brunnen befindlichen Baumstamm ist ziemlich deutlich zu lesen „Virtutes." — Der Sinn des Ganzen wird sich aus dem Inhalte des offenbar ziemlich seltenen Buches leicht ergeben. Das von mir benutzte Exemplar gehört der Bibliothek des protestantischen Seminariums in Straßburg.

---

a) Seckendorf II. §. 54.

b) Enarratio Psalmorum 89., 103. etc. und Distributiones XX in priorem Pauli epistolam ad Timotheum, v. J. 1549.

2) Th. Venatorii epistola apologetica ad Io. Hanerum de sola fide iustificante nos in oculis Dei. Norinbergae apud Io. Petreium 1534. 5 Bogen in Quart.

Wir wenden uns zunächst zu der erstgenannten Schrift. In einer als Vorrede dienenden Zuschrift an Alle, die von Herzen Christo und der Wahrheit folgen, bekennt Venatorius, er habe gezweifelt, ob er seine schon längere Zeit fertige Schrift veröffentlichen solle, aus Besorgniß vor ungünstigen Urtheilen. Die Freunde, deren Rath der treffliche Laz. Spengler gebilligt, hätten es anders gewollt. So habe er nachgegeben. Sein Zweck dabei sey nur Christus und die Frömmigkeit. Wohl sey er sich der Schwierigkeit des Unternehmens bewußt; allein Gott sehe nicht auf beredte Worte, sondern auf Reinheit der Gesinnung, und verlange, daß man über hohe und heilige Dinge einfach rede a). Danach habe er gestrebt. Man möge von ihm nicht erwarten, was Andere vor ihm nicht hätten leisten können. Er behaupte nicht, daß bisher Niemand die Sache, die er sich vorgenommen, richtig angefaßt und behandelt habe. Das aber getraue er sich doch zu behaupten, daß es noch von Keinem auf die dem Gegenstande vollkommen entsprechende Weise geschehen sey. Darin würden die Sachkenner beistimmen und mit Christi Hülfe hoffe er durchzuführen, was er wünsche. Er folge dabei denen, die ihm auf dem Gebiet der heil. Schrift vorangegangen, und wolle für Solche schreiben, die, wenn auch eben erst noch Kinder an Verständniß, doch schon durch Christus Erben geworden seyen der himmlischen Güter. Sie sollen frischer — alacriores — werden im christlichen Glauben, nicht durch unsichere Gründe, sondern durch die Kraft des Wortes, welches bleibet in Ewigkeit.

a) „Deum ipsum non inspicere verborum eloquentiam, sed animi munditiam; non gaudere orationis floribus, sed vitae moribus.“

Man würde irren, wollte man aus den letzten Aeußerungen eine ausschließlich oder nur überwiegend populäre Tendenz der Schrift folgern. Damit streitet, abgesehen von der Sprache, ihre ganze Anlage und der nicht geringe Aufwand von theologischer und classischer Gelehrsamkeit, welche der Verf. in sie niedergelegt hat. Die eben noch Kinder am Verständniß waren, sind offenbar Solche, welche die Herrschaft des Papstthums abgeworfen und sich dem reineren evangelischen Glauben zugewandt haben. In ihm sollen sie gefördert werden, und zwar dadurch, daß ihnen derselbe hauptsächlich klar und gewiß wird nach dem in ihm liegenden sittlichen Element. Es ist also der ethische Factor des reformatorischen Princips, den Venatorius hervorheben möchte, indem er auf die Bewährung desselben durch die praxis fidei dringt. Wenn er mit dem, was Andere vor ihm geleistet, nicht zufrieden ist, so geht dieß sicher nicht auf die alten Lehrer der Kirche oder auf die römisch-katholischen Theologen, sondern auf die evangelischen. Sie haben ihm die virtus in und an der fides noch nicht hinlänglich urgirt, noch nicht genug aus ihrer Wurzel entwickelt und nach den verschiedenen hier in Frage kommenden Seiten verfolgt. In Hinsicht auf das Schriftprincip, auf Auslegung und Verständniß der Schrift will er sich ihnen anschließen, im Uebrigen seinen eignen Weg einschlagen. Sehen wir zu, wie er verfährt und inwiefern wir an seinem Versuche den ersten kräftigen Anlauf haben dürften zu einer protestantischen Ethik.

Das erste Buch geht davon aus, daß die echte Tugend nur durch die Wahrheit zur Erkenntniß der Menschen kommt. Christus aber ist die Wahrheit, das Wort vom Anfang. Auch fordert die echte Tugend einen demüthigen Geist, Freiheit von Stolz auf alle fleischliche Weisheit. Beides, jene Wahrheit und diese demuthsvolle Selbstverleugnung, ist enthalten im Glauben. Er ist geradezu die christliche Tugend. Bei ihm erkennen wir Gott, welcher die höchste Wahrheit und

Liebe ist. Wer Beides erkennt, erkennt auch das von den Weisen der Welt so vielfach gesuchte, jedoch nie gefundene höchste Gut. Das Ziel der echten Philosophie kann nur auf dem entsprechenden Wege erforscht werden und er ist eben jene Tugend des Glaubens. Die heil. Schrift führt wohl zu der Erkenntniß des göttlichen Willens und ist zu ihr unentbehrlich, aber auch sie wird vergebens gelesen ohne den Glauben, welcher von Gott in die Herzen gegeben wird. — „Quis enim intellectum divinae mentis caperet, nisi seipsum insinuante Deo?" — Fol. 1 — 6.

Das credere ist also das Eigenthümliche der christlichen Philosophie, ihre Hauptsache und Hauptsumme. Aber die darin liegende Tugend, die virtus fidei, erweist sich dann in der Liebe. Diese virtus ist nichts Anderes, als ein Trieb des heil. Geistes, welcher zuerst zur richtigen Erkenntniß Gottes selbst, dann zum rechten Verhalten gegen den Nächsten führt. — Fol. 6. u. 7.

Als solche kann sie das Eigenthum eines jeden Menschen werden, des Wohlgebildeten wie des Häßlichen, des Starken wie des Schwachen u. s. w., denn sie ist sich selbst genug, ihre eigene schönste Zierde. Nur entfaltet sie ihre Kräfte selten mit einem Male, sondern meist allmählich. In sich Eins, läßt sie eigentlich keine Theilung zu. Doch können wir an ihr, wie an einem Baume, besondere Theile, Früchte, oder Arten unterscheiden, die immerhin Tugenden genannt werden mögen, vorausgesetzt, daß sie aus ihrem Wesen stammen; wo nicht, so sind sie dieses Namens unwerth und Sünde. Um jener in Allen gleichen Einheit willen, die auch daraus folgt, daß die wahre Tugend von Gott kömmt, welcher, ohne Unterschied gut, in sich keine Theilung zuläßt, verbindet sie Alle untereinander durch ein göttliches Band — divino glutino — zu Einem Herzen und Einer Seele in dem Herrn und bewirkt, daß sie mit Gott Ein Geist sind, und ihm ununterbrochen anhangen. — Fol. 7 — 12.

Bei der christlichen Tugend gilt's Kampf; aber der Sieg ist ihr gewiß, 1 Joh. 5, 4.; denn sie kämpft mit geistlichen Waffen — Eph. 6. — was Fol. 12—14. weiter ausgeführt wird.

Schon daraus folgt, daß, wer in ihr Heiligthum gelangt ist, nichts weniger als einer trägen Ruhe sich hingeben darf. Allein auch sonst ist sie in jeder Beziehung eine dienstwillige Tugend — virtus officiosa — und bewährt sich als die Güte — bonitas — welche frei von jeder selbstsüchtigen Rücksicht das Wohl des Nächsten auf alle Weise fördert. Wer sie, wer also die thätige Liebe nicht hat, verdient nicht, Christ zu heißen, weßhalb auch der Römerbrief, nachdem er in den elf ersten Kapiteln den Glauben gepredigt und gepriesen, in den folgenden die Früchte der Liebe aufzählt. — Fol. 14—18.

Ihre Kraft schöpft die christliche Tugend vor Allem aus dem Gebet, welches ein Gebet im Geist und in der Wahrheit und von Barmherzigkeit und Liebe, den Zeugnissen des Glaubens, begleitet seyn muß. Zu ihm ist die Jugend frühzeitig anzuleiten. Der ganze Abschnitt Fol. 18—30. enthält zugleich schöne und reiche Gedanken über Wesen und Charakter des evangelischen Gottesdienstes. — Den Werth der christlichen Tugend und der Lehre von ihr aber, wie es bei andern menschlichen Dingen geschieht, aus ihrem Alter zu beweisen, ist nicht nöthig, da sie, wie gesagt, ihren unendlichen Werth in sich selbst trägt; und wenn man mit dem in ihr liegenden göttlichen Gesetz die bürgerlichen Gesetze zusammenhält, so ist klar, daß dasselbe so alt ist als unser Geschlecht, nur daß bei den Protoplasten die virtus fidei noch nicht in dem geforderten Maße hinzukam. Ohne sie hilft alle prudentia civilis nichts, was denn durch nochmalige Vergleichung mit der Philosophie, besonders daraus dargethan wird, daß sie über ihr Ziel, die wahre Glückseligkeit, immer in Streit gewesen sey. Auch läßt sich nicht behaupten, die christliche Tugend gewinne die Menschen durch

ihre Verheißungen. Denn Christus verheißt nichts, was den natürlichen Menschen locken kann. Dieser versteht ihn auch nicht. Folgt der Mensch dem Evangelium, so geschieht's, weil eine uralte, göttliche Kraft darin liegt. — Fol. 30—34. — Der Mißbrauch des Evangeliums führt dann unsern Verfasser auf eine Betrachtung über die christliche Freiheit, Fol. 36—39. Dieselbe ist wohl zu unterscheiden von Willkür und steht aufs schärfste der prodigiosa libertas entgegen, welche sich Alles erlaubt. Sind wir durch den Glauben mit Christus verbunden und auf ihn getauft, so müssen wir auch der Sünde absterben, und was wir an ihm, dem Haupt, schon erreicht und ausgeprägt sehen, das dürfen auch wir, die Glieder, an uns in keiner Weise aufgeben; wir müssen vielmehr dieselbe Reinheit des Lebens darstellen und er wird uns dazu seinen Beistand nicht fehlen lassen. Wir wandeln nur dann in seinem Geiste und sind recht frei, in seinem Dienst, aber bereitwilliger zur Erfüllung der Pflicht, als alle Knechte des Gesetzes, zugleich fern von aller Lohnsucht, bei welcher auch nicht ein Schatten von wahrer Tugend denkbar ist. Jedoch wird uns die volle Freiheit erst im ewigen Leben zu Theil. — „Haec est officiosa illa libertas, cuius ductu facile in obsequium spiritus fert habenas caro nec unquam se non continet intra suos terminos," schließt Venatorius seine Entwickelung, um daran noch die Mahnung zu knüpfen, daß auch der, obgleich unvollkommene Zustand des Staates und der bürgerlichen Gesellschaft nicht umgestürzt werden dürfe unter dem Vorwande der christlichen Freiheit.

Der Dank für das Gnadengeschenk derselben treibt zu der Liebe zu Gott. Er allein ist über Alles zu lieben und zwar um sein selbst willen, wogegen alles Uebrige, weil es von Gott ist, entweder nur seinetwegen, oder doch nicht außer ihm geliebt werden darf [a]).

---

a) Diesen von Augustin und nach ihm von der Scholastik und Mystik so reich ausgeführten Gedanken begründet Venatorius

Wer daher meint, Gott müsse der mit der Tugend verknüpften Vergeltung wegen geliebt werden, liebt nicht ihn, sondern seine Gaben. Denn wenn auch diese Vergeltung und der in ihr begriffene Lohn Güter sind, so sind sie es doch nur, insofern sie von Gott ausgehen. Wer sich durch sie zur Liebe Gottes bestimmen läßt, sucht zuletzt doch nur das Seine, liebt mithin nicht sowohl Gott, als sich selbst. Wer ihn aber liebt, tritt mit ihm in Gemeinschaft, wird Ein Geist mit ihm, 1 Kor. 6, 17. Und wie es wahr ist, daß Freunden Alles gemein ist a), so ist auch Alles unser, weil Alles Gottes ist, eine communio bonorum, die der Welt erst durch die Thorheit des Kreuzes offenbar geworden und der Grund ist, weßhalb Gott, was an den Seinen geschieht, so ansieht, als sey es ihm geschehen, Matth. 25, 40. — Dieß wird mit Beziehung auf Stellen wie 2 Kor. 6, 4 ff. ausführlicher entwickelt und bemerkt, daß Vergeltung und Lohn darum noch nicht etwa leere Worte sind. Sie begleiten die Liebe nach einer in dem Wesen Gottes liegenden Nothwendigkeit, können daher allerdings auch gesucht werden, aber eben nie um ihretwillen, sondern nur um Gottes willen. Daß endlich diese Liebe Gottes wieder aus dem Glauben kömmt, daß in ihr die Kraft desselben sich manifestirt, versteht sich von selbst, schon darum, weil Gott nicht lieben kann, wer ihm nicht vertraut. Zugleich steht dem Glauben die Hoffnung zur Seite. Wenn jener Gott für wahrhaftig hält in seinen Verheißungen, so weiß diese, daß er allmächtig ist zu ihrer Erfüllung, und greift aus der Zeit auch ins ewige Leben hinüber. — Fol. 40—43.

---

durch Reflexionen über Gottes Wesen, welches er in folgenden Distichen zusammenzufassen sucht:

„Fons rerum, lumen, desideriumque bonorum
    Perpetuusque dies;
Gaudia et affectus abigit rursumque reponit,
    Rursus et ipse salus."

a) Πάντα φίλων κοινά. Socr. — „Wer sich an Christum hängt und hält, der hat so viel als er." Luther, W. A. Th. 13. S. 2580.

Nachdem dann Fol. 43—47. weiter ausgeführt ist, wie die Freunde Gottes alle irdischen und gegenwärtigen Güter, Vaterland, Vermögen u. s. w., zwar nicht verachten, aber den wahren und zukünftigen Gütern unbedingt nachsetzen, wie der Geiz die Wurzel alles Uebels, die wahre sentina aller Ungerechtigkeit, Mäßigkeit mit Freigebigkeit aber der schönste Reichthum der Christen sey, kömmt Venatorius in einem besondern Abschnitt, Fol. 47—53., auf die Gütergemeinschaft und erörtert die damals so vielfach besprochene Frage, ob, wie und unter wem dieselbe bestehen könne. In den ersten Zeiten der Kirche sey es leicht gewesen, im rechten Sinne sey es auch noch möglich, nimmermehr aber auf die Art, wie diejenigen wollen, die, während sie vor Allem dem Volke zu dienen scheinen, den Christennamen am meisten herabwürdigen a). Vielmehr komme es darauf an, die Schrift recht zu verstehen b). Dann stelle sich heraus, daß die wahre Gütergemeinschaft da sey, wo Keiner in seiner Noth verlassen wird, und dieß sey unter Christen, denen der

a) „Ne deprehendi possit dolus, caute orationem etiam instituunt et ex arcanis illis literis et quasi ex spiritus s. penetralibus quippiam depromentes occultam quandam et mirandam in persuadendo virtutem ostendunt et, ut Graeci vocant, ἐνέργειαν quandam secum adferunt ac stimulos iam ultro etiam ad praedam currentibus addunt. Praefractae cervicis homines, qui id per simultates student, ut omnes ubique nationes ad sua ipsorum duntaxat praescripta vivant, damnantes quotquot aut sanis rationibus aut s. testimonio literarum contraire student." Fol. 48b. Also tout comme chez nous! — Das Folgende zeigt, wie Venatorius noch unter dem unmittelbaren Eindrucke des erst vor Kurzem beendigten Bauernkrieges schrieb. — Vergl. Hundeshagen, der Communismus und die ascetische Socialreform. Stud. u. Kritt. 1845. 4. H. S. 857 f.

b) „Animadvertere conveniebat, id quod est potissimum in s. literis spectandum, non unum aut alterum verbum e loco quopiam decerpere (quod proprium est oscitanter legentium) eoque abuti per reprobum sensum, sed prorsus omnia non solum verba, sed et sensus ipsos et sensa acri prius iudicio perpendere. Demum autem si quid vitiis nostris patrocinare vide-

Schatz eines so großen Heiles gemeinsam und zwischen denen die rechte Eintracht das Alle verknüpfende Band ist, eben so nöthig als möglich a), wogegen jene thierische Gütergemeinschaft — belluina rerum communitas — durch jedes Mittel fern gehalten werden müsse. — Uebrigens gehe es mit der christlichen Tugend wunderlich. Denn je seltener etwas sey, desto höher pflege es gehalten zu werden von der Welt. Sie aber wird von der letzteren um so mehr verachtet, je weniger sie angetroffen wird. Dieß gibt Veranlassung zu einer mehr erbaulich gehaltenen Betrachtung de abiectione Christianorum in hoc mundo, Fol. 54—57., und ihrer daraus hervorgehenden Pflichten. Daran schließt sich eine Polemik gegen falsche Frömmigkeit, besonders in dem Gewande der Werkheiligkeit.

Durch einen Abschnitt über die rectitudo der christlichen Tugend in Beziehung auf Gott und Menschen, Fol. 58—60., kehrt Venatorius wieder mehr zu seinem eigentlichen Thema zurück. Er versteht unter ihr das, was Andere Gerechtigkeit — iustitia — genannt haben, will aber diesen Sprachgebrauch nicht beibehalten, weil man dabei gewöhnlich nur an die Erfüllung der Pflicht nach den gerade geltenden bürgerlichen Gesetzen denke. Die rectitudo der Christen sey mehr: 1) die Tugend, „qua anima ipsa, nullo praemii amore illecta, nullo poenae timore conterrita, sed libere, sed intrepide per ignem et aquam, denique per ipsam etiam mortem vocem vocantis et miserentis Dei sequitur; 2) qua communem communis patriae sortem non secus ac propriam complectitur." Obschon sie nun insofern keine Verkehrtheit — obliquitas —

———

bitur, haud statim arripiendum erit illud, sed comparatione potius aliorum locorum mens spiritus s. investiganda neque umquam temere audendum nobis, antea quam certi facti fuerimus, sententiae nostrae subscribere mentem spiritus s." Fol. 49a.

a) „Nudae χάριτες Christianorum omnis humanitatis benevolentiaeque refertissimae." Fol. 51a.

zulasse, weder Mangel, noch Uebermaß a), so werde sie doch, wie der Glaube, aus welchem sie stammt, den Menschen bald allmählicher, bald plötzlicher offenbar. Alle, die durch den Glauben gerechtfertigt sind, werden mit ihr gerüstet. Auf sie sollte Johannes der Täufer vorbereiten durch seine Predigt der Buße. Sie wird aber erst durch den Geist Christi verliehen, welcher die verkehrten Aussprüche unserer Vernunft auf seine geraden Pfade leitet. Aus ihr entspringt dann jene Liebe, welche nie das Ihre sucht, Jedem frei und von Herzen das Seine gibt, dem Feinde verzeiht u. s. w., mit vielfachen Wiederholungen aus dem Früheren.

Mithin ist die rectitudo, weit entfernt, das sogenannte honestum et decorum auszuschließen, vielmehr aufs engste mit Beidem verbunden. Der Unterschied ist nur, daß, während das rectum überall die richtige Mitte inne hält, das honestum von jeder turpitudo fern bleibt; „decorum vero per universum sive recti sive honesti corpus diffunditur." Dadurch reizt es zur Nachfolge, was an Beispielen deutlich gemacht und mit Matth. 5, 16. belegt wird. Indeß lasse sich der Unterschied mehr fühlen, als in bestimmte Worte fassen. — Fol. 60—63.

Schade, daß unser Verf. nicht tiefer auf den für das Leben wie für die Wissenschaft so bedeutenden Punct eingeht, sondern sich, durch seine Beispiele dazu verleitet, in einen hier ziemlich störenden Excurs über die christliche Barmherzigkeit verliert (Fol. 63—66.). Er hebt daran zwei Seiten, die active und passive, hervor, erklärt die misericordia christiana als quaedam quasi totius humanae benevolentiae a

a) „Dat Deus, ne minus plusve conetur iustus" — so heißt nun doch wieder, der eben erst homo rectus hieß — „quam recti ratio complectitur, ne nimium declinet ad dexteram vel ad sinistram, ne minus charitate ferveat, ne nimis spiritum efferat, sed regiam duntaxat viam ingrediens eum sequatur, qui dixit: Ego sum lux mundi." Fol. 59a.

seipsa ad proximum ob miseriam transitio und stellt ihr die immisericordia entgegen, welche die crudelitas und immanitas unter sich begreift. Da aber die misericordia auf den ganzen Menschen im Nächsten geht, also auch seine Seele umfaßt, so werden die verschiedenen Mittel, auf sie zu wirken, namhaft gemacht und bei dieser Gelegenheit Furcht und Liebe als die charakteristischen Kennzeichen des Gesetzes und Evangeliums erörtert. Die von der misericordia christiana anzuwendende Zucht kann auch des erstern nicht entrathen, nimmt überhaupt die mannichfachsten Gestalten an. Der φιλάνθρωπος ist nach Christi Vorbild stets πολύτροπος [a]).

Damit jedoch zur Erfüllung der Pflicht in diesem Leben nichts fehle, will Venatorius (Fol. 67 ff.) zeigen, daß die vier von den Philosophen so vielfach gepriesenen Principien des Sittlichen — principia honesti — nur dann, wenn sie aus der virtus fidei hervorgehen, wirklich vollkommen sind. Die prudentia, iustitia, fortitudo und temperantia verdienen diese Namen im höchsten Sinne noch nicht, so lange der Mensch noch fern bleibt vom Lichte des christlichen Glaubens. Dieß wird 1) Fol. 67.—69. an der prudentia nachgewiesen. Wahre Klugheit oder vielmehr Weisheit wird sie erst durch die Erkenntniß Christi; denn bei ihr unterscheidet sie Fleisch und Geist, Irdisches und Himmlisches, wogegen der, welcher sie entbehrt, immer nur mehr oder weniger schlau und listig verfahren wird. Deßhalb soll im öffentlichen wie im Privatleben aller Verstand und alle Einsicht angewandt, die christliche Jugend soll auch zu den heidnischen Weisen in die Schule geschickt und besonders in der Geschichte unterwiesen werden; aber es soll

a) Mehrfach wurde diese Idee in der alten Kirche dahin gewendet, daß auch die „εὕρεσις τῆς αἰωνίου ζωῆς" als „πολύτροπος" erschien. „Φιλάνθρωπος γὰρ ὢν ὁ κύριος οὐ μίαν, οὐδὲ δευτέραν μόνην, ἀλλὰ πολλὰς εἰσόδους τῆς εἰς τὴν αἰώνιον ζωὴν ἀνέῳξε θύρας." Cyr. Hier. cat. 18, 13.

sehr er sich bemüht hat, Alles auf das anfangs aufgestellte Hauptprincip — die fides — zurückzuführen und daraus abzuleiten. Daß es ihm nicht immer gelingt, daß das Princip nicht durchgreifend genug nach allen Seiten verfolgt wird, daß das spröde Material noch nicht recht flüssig geworden, der reiche Stoff nicht bewältigt, besonders nicht hinlänglich systematisch gegliedert ist und eine Menge störender Abschweifungen vorkommen, dürfen wir ihm, wenn wir billig seyn wollen und die großen Schwierigkeiten eines solchen ersten Versuches in Anschlag bringen, kaum zum Vorwurf machen.

Anders gestaltet sich die Sache vom zweiten Buche an. Bisher nämlich, heißt es Fol. 89., sey für die virtus christiana gleichsam nur im Hafen gestritten worden. Nun aber müsse das hohe Meer befahren und mit den Gegnern noch weit ernstlicher gekämpft werden, damit auch so die Herrlichkeit und siegende Kraft von jener einleuchte. Die Betrachtung nimmt also eine entschieden polemische und apologetische Wendung. Die Gegner sind die Philosophen, die alten heidnischen und die, welche ihnen in der Kirche gefolgt sind und noch folgen. Venatorius versucht, ihre Irrthümer aufzudecken. Indem er aber wieder davon ausgeht, daß nur die Wahrheit zum höchsten Gut oder zu Gott und zur Glückseligkeit führt, so geräth er in eine Reihe dogmatischer und metaphysischer Auseinandersetzungen über das Wesen Gottes und sein Verhältniß zur Welt, über die Schöpfung und das Hexaemeron, über Schicksal und Zufall u. s. w. Die unmittelbar ethische Ausbeute ist dabei verhältnißmäßig gering, am reichsten da, wo er nachzuweisen sucht, daß die vita beata in der Erkenntniß Gottes und Christi bestehe und daß der Christ, bis er zum vollen Genuß des höchsten Gutes gelange, sein Leben reich seyn lasse an guten Werken, nicht, um durch sie gerechtfertigt zu werden, wohl aber, um dadurch der Welt seine Rechtfertigung zu beweisen, Fol. 129 ff.; auch da, wo V. von der Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes durch Christus und un-

Gegentheil war die erste Sünde und ist der Grund aller andern Sünden und Uebel in der Welt geworden a). Die temperantia begreift mithin die geistige Wachsamkeit und Nüchternheit unter sich und zeigt sich im engern Sinn als Mäßigkeit — frugalitas — in sinnlichen Genüssen. Der Christ lebt naturgemäß, nicht zur Befriedigung der Begierde. Dem natürlichen Bedürfniß wird mit Wenigem genügt. Wer so lebt, ist in ehrbarer Weise ein Freund der Geselligkeit — semper honeste convivia agit — bereit, im Nothfall mit dem Gewöhnlichsten zufrieden zu seyn, was die Mutter Erde hervorbringt. Dabei denn Klagen über den herrschenden Luxus und das Sittenverderbniß der Gegenwart b).

Mit der Erörterung über die vier alten Cardinaltugenden schließt das erste Buch. Es bedarf schon nach dieser Uebersicht keiner weitern Nachweisung, einen wie reichen ethischen Stoff Venatorius hier zu verarbeiten suchte, wie

a) „In principio mundi, cum hominem iam finxerat Deus, paradisi curam illi delegavit, una duntaxat lege obstringens, quae tamen, si mature discutias, universam divinorum praeceptorum vim in se complectitur, ne videlicet ad fructum plantatae in medio paradisi arboris manus extenderet; sive illud sua sponte tentaret sive aliunde ansam nactus illustrandi sui et obscurandi creatoris gloriam, procul dubio et sibi et toti ex se venienti posteritati exitium imminere. Quid multis? Peccavit ille, mensuram divinae voluntatis excessit, poenam me[illegible]" Fol. 84a.

b) Pudet intemperantissimos saeculi nostri mores referre. Numquam senes libidinosiores, numquam lucri cupiditas inflammatior, numquam iuventus mollior, numquam invidia proclivior, numquam comessationibus, ebrietatibus, impudicitiis indultum magis, atque cernere est hac nostra aetate etc. Fol. 85a. — Ging man doch selbst in dem Kreise, welchem Venatorius angehörte, bisweilen weit über das rechte Maß hinaus. Nach Camerarius leerte der geniale Eoban Hesse einmal bei einer Wette einen Brunneneimer voll starken Bieres in einem Zuge. Will a. a. O. II. S. 105.

sehr er sich bemüht hat, Alles auf das anfangs aufgestellte Hauptprincip — die fides — zurückzuführen und daraus abzuleiten. Daß es ihm nicht immer gelingt, daß das Princip nicht durchgreifend genug nach allen Seiten verfolgt wird, daß das spröde Material noch nicht recht flüssig geworden, der reiche Stoff nicht bewältigt, besonders nicht hinlänglich systematisch gegliedert ist und eine Menge störender Abschweifungen vorkommen, dürfen wir ihm, wenn wir billig seyn wollen und die großen Schwierigkeiten eines solchen ersten Versuches in Anschlag bringen, kaum zum Vorwurf machen.

Anders gestaltet sich die Sache vom zweiten Buche an. Bisher nämlich, heißt es Fol. 89., sey für die virtus christiana gleichsam nur im Hafen gestritten worden. Nun aber müsse das hohe Meer befahren und mit den Gegnern noch weit ernstlicher gekämpft werden, damit auch so die Herrlichkeit und siegende Kraft von jener einleuchte. Die Betrachtung nimmt also eine entschieden polemische und apologetische Wendung. Die Gegner sind die Philosophen, die alten heidnischen und die, welche ihnen in der Kirche gefolgt sind und noch folgen. Venatorius versucht, ihre Irrthümer aufzudecken. Indem er aber wieder davon ausgeht, daß nur die Wahrheit zum höchsten Gut oder zu Gott und zur Glückseligkeit führt, so geräth er in eine Reihe dogmatischer und metaphysischer Auseinandersetzungen über das Wesen Gottes und sein Verhältniß zur Welt, über die Schöpfung und das Hexaemeron, über Schicksal und Zufall u. s. w. Die unmittelbar ethische Ausbeute ist dabei verhältnißmäßig gering, am reichsten da, wo er nachzuweisen sucht, daß die vita beata in der Erkenntniß Gottes und Christi bestehe und daß der Christ, bis er zum vollen Genuß des höchsten Gutes gelange, sein Leben reich seyn lasse an guten Werken, nicht, um durch sie gerechtfertigt zu werden, wohl aber, um dadurch der Welt seine Rechtfertigung zu beweisen, Fol. 129 ff.; auch da, wo V. von der Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes durch Christus und un-

serer Gemeinschaft mit ihm durch den Glauben handelt, Fol. 120 ff. Eine Beantwortung der Frage, inwiefern der Gläubige sich mit der Philosophie beschäftigen könne, macht den Beschluß. Es gebe in ihr wie in Aegypten nicht bloß Götzenbilder und gefährliche Sümpfe, sondern auch goldne und silberne Gefäße. Wer unter Christi Leitung Aegypten verlasse, werde die rechte Auswahl treffen.

Die apologetische und polemische Tendenz zieht sich auch noch in das dritte Buch, Fol. 153—189., hinüber. Nach einer geharnischten Vorrede gegen die leeren Schwätzer, denen es beim christlichen Glauben nicht um die Wahrheit zu thun sey, will der Verf., nachdem er sein Schifflein aus den stürmischen Wellen der Philosophie in sichern Port gebracht, sich mit ihm am Ufer halten. Er verbreitet sich abermals über die Natur des Glaubens, der nicht die Substanz, sondern ein Accidenz der Seele sey. Wo er ist, ist er ein Trieb des Guten — actus boni. So aber liegt er nicht von Natur in der durch die Sünde befleckten Seele, sondern wird ihr von Gott eingepflanzt, vollendet sich auch nicht in diesem Leben, sondern wächst nur nach und nach zur Vollendung heran. Wer ihn und die Barmherzigkeit Gottes Andern verkündigen will, muß selbst davon durchdrungen seyn, was denn zu einem ziemlich weitläufigen Excurs über die Pflichten der Prediger und Zuhörer veranlaßt. Der sichere Führer dabei ist das Wort Gottes. Nur muß zum Glauben die Hoffnung und Liebe hinzukommen, wenn der Mensch zum Schauen Gottes gelangen soll. Fol. 163 f. Das Verhältniß derselben wird hier umgekehrt dargestellt als früher a) und 1 Kor. 13, 13. von der ewigen Dauer der Liebe erklärt b).

a) „Qui non amatur, facile contemnitur, qui autem a nobis contemnitur, quomodo verbis illius fidem habebimus, aut quomodo promissam felicitatem spe pertinaci exspectabimus, si ipsum felicitatis sponsorem non amamus?" Fol. 163b. — Ganz ähnlich bei Thomas Aqu. (Summa II, 1. Qu. 61. et 65.)

b) „Quod dicit charitatem esse maximam in tribus, ad durationem

Von einem weiteren Versuche, die drei theologischen Tugenden mit den vier philosophischen in Einklang zu bringen, wie er von den Scholastikern, namentlich von Thomas a) nach Augustin's Vorgange gemacht wurde, finden wir hier keine Spur. Statt dessen verbreitet sich Venatorius darüber, daß die durch den Glauben gereinigte Seele sich schon hier, wenn auch nur vorübergehend, durch Contemplation zu Gott erheben und im Gebet das Siegel ihrer Vereinigung mit ihm empfangen müsse, einer Vereinigung, die ziemlich mystisch beschrieben wird b). Nur daß dazu, wie zu aller Erkenntniß der geistlichen und göttlichen Dinge, der Geist Christi unerläßlich ist, weßhalb diejenigen, die in der Kirche etwas Anderes lehren, als das reine Evangelium, einen Götzendienst in ihr aufrichten, der, wie er ein ungöttliches Leben zur Folge hat, zuletzt selbst wieder aus ungöttlicher Gesinnung entspringt, und daß die Seele erst dann ganz gesättigt wird, wenn sie, was sie als das höchste Gut erkannt hat und liebt, vollkommen besitzt. Dieß aber ist nur möglich im ewigen Leben. Dort, in dem wahren Vaterlande, folgt der virtus fidei der große Ruhetag. Von ihm ist das Gebot der Heiligung des Sabbaths im Deka-

---

temporis utique respexit. Nam fides post hanc vitam necessaria non est, quod tunc non amplius per speculum in aenigmate, sed facie ad faciem videbimus. Sed neque spes necessaria futuro saeculo, quod iam amplius non expectamus promissa Dei impleri, cum ea iam in sinu nostro teneamus ac secure possideamus. Quid igitur restat, nisi ut minimum charitati subtrahatur, plurimum addatur? Unde quisquis in illa beatissima visione Dei constitutus alio quopiam dilectionis oculum converterit, durare in illa summae felicitatis fruitione non poterit." Fol. 164a.

a) S. die Abhandlung von Göttig in den theol. Mitarbeiten, Jahrg. 1839. 3. H.

b) „Saepe etiam cum sponso Christo — tantus est enim amor erga fidelem sponsam — in cellam vinariam introducimur, ubi dulcedine et laetitia spiritus ebrii confidenter clamamus: Quis nos separabit a charitate Dei?" Fol. 166a.

los wenigstens mit zu verstehen, das einzige, welches bildlich — figurate — zu deuten ist, während alle übrigen eigentlich zu nehmen sind. Fol. 174 f.

Damit hätte Venatorius füglich abschließen können. Ein polemisches Interesse führt ihn noch weiter. Er hatte, wie wir sahen, es schon früher mit den Wiedertäufern zu thun. Auf sie und ihre Irrlehren kömmt er auch jetzt und bahnt sich den Uebergang dazu dadurch, daß er erinnert, wie doch auch die Kinder unter den Christen mit Recht den Sonntag feiern — ein Beweis, daß auch ihnen schon der Glaube und die Früchte desselben geschenkt werden durch den heil. Geist [a]). Die Polemik wird mit ausdrücklicher Beziehung auf die angeführte Schrift vom Jahre 1527 und mit den damals gewöhnlichen Argumenten gehandhabt. Von unmittelbar ethischer Bedeutung ist nur die Stelle, in welcher dargethan werden soll, daß auch wiedergeborne Eltern ihre Kinder noch nicht Gott wiedergebären; sie zeugen sie vielmehr für die Welt [b]). Daraus folgt die Pflicht, sie der Taufe und einer christlichen Erziehung theilhaftig werden zu lassen, und die Pflicht der Kirche, für sie zu beten, eine Pflicht, welche überhaupt in Beziehung auf die Ungläubigen und Unbekehrten gilt, ungeachtet das Gebet nicht immer erhört wird.

Sehen wir nun von den beiden letzten Büchern ab und auf das erste zurück, welches offenbar, auch dem Umfange nach, den eigentlichen Kern des Ganzen bildet; vergleichen wir es mit dem Ziele, welches Venatorius vorschwebte, und mit dem, was bisher zur Erreichung desselben geschehen war, so leuchtet ein: die Idee von der fides als virtus christianà fand er vor. Augustin schon hatte sie im

a) „Qua fide etiam parvulos vivere tam est consentaneum, quam quod animo ipso nihil est divinius, in quo utique muneris sui gratia habitat Deus." Fol. 176a.

b) „Renati licet sint parentes, non tamen regenerant filios suos Deo, sed eos mundo potius generant." Fol. 185b.

Enchiridion ziemlich ausgeführt; die Scholastiker, besonders der Lombarde und **Thomas**, mit dem unser Verf. als früherer Dominicaner vorzugsweise vertraut seyn mußte, hatten sie aufgenommen und weiter entwickelt a); die so reichen ethischen Partien in ihren Systemen hängen damit zusammen. Aber es hat bei ihnen Alles doch einen andern Sinn. Nach ihnen muß die Liebe als belebendes Princip (forma) zum Glauben hinzukommen und ihn durchdringen; dann wird er als fides formata erst wirklich zur Tugend. Die fides informis verdient diesen Namen noch nicht. Dennoch sind beide, die formata und informis, nicht etwa verschiedene habitus, weil sie, obgleich durch die Willensrichtung von einander getrennt, doch ihre ursprüngliche gemeinsame Wurzel im intellectuellen Vermögen haben und weil nichts von jener ergriffen werden kann, was nicht zuvor aufgenommen ist von diesem. Aus diesem, eigentlich also mehr psychologischen Grunde, der dann aber im Interesse der orthodoxen Kirchenlehre bis zu den äußersten Consequenzen trieb, ist der Glaube die erste unter den christlichen Tugenden b). Wenn ferner der Lombarde noch nicht unbedingt behauptet, das die qualitas informis, vermöge deren auch der schlechte Christ Alles für wahr hält, was der gute Christ glaubt, beim Hinzutreten der Liebe bleibe und nur in der Tugend **umgebildet**, nicht aber durch eine andere Qualität **ersetzt** werde c), so unterliegt jene bloße Umbildung für **Thomas**

---

a) Seutentt. L. III. Distr. 23 seq.; Summa. P. II, 1. Qu. 1 seqq.

b) Summa, P. II, 1. Qu. 4, Art. 3 seqq. et 7: „Ultimus finis oportet, quod prius sit in intellectu, quam in voluntate, quia voluntas non fert in aliquid, nisi prout est in intellectu apprehensum. Unde cum ultimus finis sit quidem in voluntate per spem et charitatem, in intellectu autem per fidem, necesse est, quod fides sit prima inter omnes virtutes."

c) L. III. D. 23. E: „Utrumlibet sine periculo dici potest. Mihi tamen videtur, quod illa qualitas, quae prius erat, **remaneat** et accessu charitatis **virtus fiat**."

schon gar keinem Zweifel. So äußerlich wird hier je länger je mehr der Glaube gefaßt, trotz dem, daß man sich fortwährend auf Augustin berief; so sehr unterscheiden sich die fides informis und formata nur als Unvollkommnes und Vollkommnes, also nur dem Grade, nicht der Art nach; eine so weite Thür war mithin für die Werkheiligkeit geöffnet, zumal da man auch den lebendigen und werkthätigen Glauben allmählich ganz und gar identificirte und bei der Rechtfertigung nicht nur ohne alles Bedenken das Subject selbstthätig mitwirken, sondern auch zwischen Gott und den Menschen eine ganze lange Reihe von Vermittelungen eintreten ließ, in denen sich jene Aeußerlichkeit noch auf andere Weise beurkundet.

Wie abweichend hingegen unser Verfasser! Bringt er auch von vorn herein die virtus mit der Erkenntniß der Wahrheit in die innigste Verbindung, so ist ihm die letztere doch wesentlich und allein in Christus gegeben, und zwar in dem Christus, durch dessen Gnade wir gerechtfertigt sind [a]). Er greift also sofort mit größter Entschiedenheit auf das reformatorische Princip zurück und dasselbe tritt nach seiner subjectiven Seite überall in voller Schärfe hervor. Der Glaube, von der Gnade Gottes in die Seele gegeben, ist zunächst der überwiegend receptive Act, durch welchen der vom Bewußtseyn der Sünde und Schuld gebeugte Mensch die Thatsache der Versöhnung durch Christus, den Gottmenschen, in sich aufnimmt und vermöge der Einigung mit ihm in die volle Gemeinschaft mit Gott tritt. Dadurch geht ein neues Lebensprincip in ihn über, welches sein ganzes Innere erfüllt, in ihm nach allen Seiten hin als die christliche Tugend Gestalt gewinnt und sich auch im thätigen Leben in der freudigsten und treuesten Erfüllung jeder Pflicht bewährt. Dagegen tritt der zurechnende und declaratorische Act des rechtfertigenden Gottes — die objective Seite des reformatorischen

a) Fol. 2b.

Princips — verhältnißmäßig zurück und wird von Venatorius nicht mit dem Nachdruck urgirt, den wir bei andern Vertretern desselben antreffen. Ist er auch weit entfernt von der Weise der Scholastik, welche über diese Seite der Justification absichtlich hinwegeilte, um die letztere sofort als iustitiae factio in dem Menschen zu fassen und so die Rechtfertigung und Heiligung zu identificiren a), so scheidet er doch zwischen der erstern auf der einen und zwischen der Wiedergeburt und Erneuerung des Lebens auf der andern Seite bei weitem noch nicht so streng wie die spätere Dogmatik. Und wenn wir dabei auch seine ganze überwiegend praktische Tendenz in Anschlag bringen, so dürfte sie doch theils zur Erklärung allein noch nicht ausreichen, theils in der Art, wie sie sich geltend macht, selbst wieder eine Erklärung fordern.

Wir finden dieselbe in dem Einfluß, welchen offenbar Osiander auf ihn ausgeübt hat. Zehn Jahre jünger als Venatorius, war er in demselben Jahre mit ihm nach Nürnberg gekommen b) und hatte, nachdem er 1522 als Prediger zu St. Lorenz erwählt ward, durch die Energie, mit welcher er für die gereinigte Lehre in die Schranken trat, die Ausführung der reformatorischen Maßregeln wesentlich gefördert. Die übrigen Prediger, welche dieselben unterstützen, unter ihnen unser Venatorius, stehen im Vergleich mit ihm erst in der zweiten Reihe c). Wie natürlich, daß sie sich an ihn auch rücksichtlich der Auffassung des evangelischen Lehrbegriffes anschlossen! Möglich, daß Osiander schon in seiner ersten, leider nicht gedruckten Predigt den Kern seiner späteren Lehre von der Rechtfertigung vorgetragen hatte.

---

a) Thomas, P. II, 1. Qu. 100. Art. 12.

b) Wilken a. o. a. O. S. 4.

c) In der Beschwerdeschrift des päpstlichen Legaten Chieregati vom J. 1523 wird Venatorius unter denen genannt, welche „der Mutter Gottes zur Schmach und dem Papst zuwider öffentlich gepredigt.“ Wilken a. a. O. S. 7. weist aber nach, daß die Beschwerde besonders gegen Osiander gerichtet war.

der Hauptinhalt derselben, wie er ihn in der „Beweisung, daß ich nun über die dreissig Jahr alweg einerley Lehr von der Gerechtigkeit des Glaubens gehalten und gelehret hab", Königsberg 1552, angibt a), führt eher darauf, als daß er damit in Widerspruch wäre, und steht bereits in merkwürdiger Uebereinstimmung mit Venatorius ganzer Anschauungsweise, so weit wir dieselbe bisher kennen gelernt haben.

Inwiefern sich Venatorius bei dem „Guten Unterricht und getreuen Rathschlag" v. J. 1524 und bei dem Religionsgespräch v. J. 1525 betheiligte, haben wir schon erwähnt. Durch Unterzeichnung jener von Osiander verfaßten Schrift macht er die in ihr ausgesprochenen Lehrsätze zu den seinigen und Osiander selbst beruft sich im fünften „Bezeugnus" der angeführten „Beweisung" mit auf ihn. Stimmt nun schon die defensio pro baptismo, insoweit sie den Gegenstand berührt, im Wesentlichen ganz mit ihnen zusammen, so springt die Uebereinstimmung noch mehr in die Augen, wenn man den „Guten Unterricht" mit den Büchern de virtute christiana vergleicht. Der speculative Gedanke freilich, welcher dort in vieler Hinsicht die Ausführung beherrscht, daß das unsinnliche Object der Erkenntniß in dem erkennenden Subject auf reale Weise gesetzt ist, der Logos also, indem wir ihn durch das Medium des äußern Wortes erkennen, unser wirkliches und wesentliches Eigenthum wird,

a) Auch mitgetheilt bei Wilken, S. 5 f.: „Daselbst zeiget ich an, wie der Same des Worts Gottes, das Gott selbs ist, und Fleisch worden ist, müste durch die Predigt in unsre Herzen gesehet und durch ein rechten Glauben empfangen werden, das gleich wie der Same im Acker, den besten Safft des Ackers an sich züge und in sich verwandelte, Also züge auch Christus durch den Glauben in unsre Herzen gesehet, und wonend, das best von unsrer Menschlichen Natur, d. i. dasjenig, das Gott an uns erschaffen hat (die Sünde und alle Geprechlichkeit, so aus der Sünde entstanden ist, hindan gesetzt) und verwandelte uns also in sich, das wir in ihm Gottes Kinder würden und Gutte Frücht trügen."

zulasse, weder Mangel, noch Uebermaß a), so werde sie doch, wie der Glaube, aus welchem sie stammt, den Menschen bald allmählicher, bald plötzlicher offenbar. Alle, die durch den Glauben gerechtfertigt sind, werden mit ihr gerüstet. Auf sie sollte Johannes der Täufer vorbereiten durch seine Predigt der Buße. Sie wird aber erst durch den Geist Christi verliehen, welcher die verkehrten Aussprüche unserer Vernunft auf seine geraden Pfade leitet. Aus ihr entspringt dann jene Liebe, welche nie das Ihre sucht, Jedem frei und von Herzen das Seine gibt, dem Feinde verzeiht u. s. w., mit vielfachen Wiederholungen aus dem Früheren.

Mithin ist die rectitudo, weit entfernt, das sogenannte honestum et decorum auszuschließen, vielmehr aufs engste mit Beidem verbunden. Der Unterschied ist nur, daß, während das rectum überall die richtige Mitte inne hält, das honestum von jeder turpitudo fern bleibt; „decorum vero per universum sive recti sive honesti corpus diffunditur." Dadurch reizt es zur Nachfolge, was an Beispielen deutlich gemacht und mit Matth. 5, 16. belegt wird. Indeß lasse sich der Unterschied mehr fühlen, als in bestimmte Worte fassen. — Fol. 60—63.

Schade, daß unser Verf. nicht tiefer auf den für das Leben wie für die Wissenschaft so bedeutenden Punct eingeht, sondern sich, durch seine Beispiele dazu verleitet, in einen hier ziemlich störenden Excurs über die christliche Barmherzigkeit verliert (Fol. 63—66.). Er hebt daran zwei Seiten, die active und passive, hervor, erklärt die misericordia christiana als quaedam quasi totius humanae benevolentiae a'

---

a) „Dat Deus, ne minus plusve conetur iustus" — so heißt nun doch wieder, der eben erst homo rectus hieß — „quam recti ratio complectitur, ne nimium declinet ad dexteram vel ad sinistram, ne minus charitate ferveat, ne nimis spiritum efferat, sed regiam duntaxat viam ingrediens eum sequatur, qui dixit: Ego sum lux mundi." Fol. 59a.

seipsa ad proximum ob miseriam transitio und stellt ihr die immisericordia entgegen, welche die crudelitas und immanitas unter sich begreift. Da aber die misericordia auf den ganzen Menschen im Nächsten geht, also auch seine Seele umfaßt, so werden die verschiedenen Mittel, auf sie zu wirken, namhaft gemacht und bei dieser Gelegenheit Furcht und Liebe als die charakteristischen Kennzeichen des Gesetzes und Evangeliums erörtert. Die von der misericordia christiana anzuwendende Zucht kann auch des erstern nicht entrathen, nimmt überhaupt die mannichfachsten Gestalten an. Der φιλάνθρωπος ist nach Christi Vorbild stets πολύτροπος [a]).

Damit jedoch zur Erfüllung der Pflicht in diesem Leben nichts fehle, will Venatorius (Fol. 67 ff.) zeigen, daß die vier von den Philosophen so vielfach gepriesenen Principien des Sittlichen — principia honesti — nur dann, wenn sie aus der virtus fidei hervorgehen, wirklich vollkommen sind. Die prudentia, iustitia, fortitudo und temperantia verdienen diese Namen im höchsten Sinne noch nicht, so lange der Mensch noch fern bleibt vom Lichte des christlichen Glaubens. Dieß wird 1) Fol. 67.—69. an der prudentia nachgewiesen. Wahre Klugheit oder vielmehr Weisheit wird sie erst durch die Erkenntniß Christi; denn bei ihr unterscheidet sie Fleisch und Geist, Irdisches und Himmlisches, wogegen der, welcher sie entbehrt, immer nur mehr oder weniger schlau und listig verfahren wird. Deßhalb soll im öffentlichen wie im Privatleben aller Verstand und alle Einsicht angewandt, die christliche Jugend soll auch zu den heidnischen Weisen in die Schule geschickt und besonders in der Geschichte unterwiesen werden; aber es soll

a) Mehrfach wurde diese Idee in der alten Kirche dahin gewendet, daß auch die „εὕρεσις τῆς αἰωνίου ζωῆς" als „πολύτροπος" erschien. „Φιλάνθρωπος γὰρ ὢν ὁ κύριος οὐ μίαν, οὐδὲ δευτέραν μόνην, ἀλλὰ πολλὰς εἰσόδους τῆς εἰς τὴν αἰώνιον ζωὴν ἀνέῳξε θύρας." Cyr. Hier. cat. 18, 13.

dabei Vorsicht und weise Auswahl stattfinden, damit das christliche Princip gewahrt bleibe. 2) Die iustitia (Fol. 70—77) zeigt sich besonders im Staat und in der Handhabung der Gesetze. Der Christ kann und soll ein obrigkeitliches Amt übernehmen; denn die Obrigkeit ist Gottes Ordnung. Aber er verbindet mit der Gerechtigkeit die Milde, jedoch so, daß er in dem, was den Staat betrifft, die letztere nie auf Kosten der erstern walten läßt. Anders bei Privatangelegenheiten; da mag man bei erlittenem Unrecht ein Auge zudrücken. Bei dieser Gelegenheit entwirft Venatorius ein Bild vom christlichen Staat, beantwortet die Frage wegen Zulässigkeit der Todesstrafe und dringt auf freimüthige Erörterung der im öffentlichen Leben vorhandenen Uebelstände, so wie darauf, daß Niemand über Andere richte, der nicht zuvor sich selbst gerichtet hat. 3) Die fortitudo erweist sich als eigentliche Tapferkeit zunächst wieder im Staatsleben. Ist der Krieg nicht zu vermeiden und forderts das Vaterland, so kämpft der Christ. Griechen und Römer geben glänzende Beispiele von Tapferkeit. Aber es klebt an ihnen noch der Hochmuth oder die Härte gegen die Besiegten, und wenn wahre Tapferkeit die Standhaftigkeit ist gegen Alles, was Unrecht heißt, so ist klar, daß auch sie doch nur auf dem Grunde des Glaubens erwächst. Tapfer ist dann nicht bloß, wer den Feind mit Schild und Schwert bekämpft, sondern wer gegen die eigne böse Lust und Leidenschaft und gegen des Satans List und Anläufe streitet und mit der Tapferkeit immer auch die Sanftmuth zu paaren weiß. Nächst Christus steht als unübertreffliches Muster Paulus da, dem Venatorius Fol. 80 f. eine begeisterte Lobrede hält. — 4) Die temperantia (Fol. 82—86.) ist mit jeder einzelnen Tugend verbunden. In Ermangelung derselben hört jede auf, eine Tugend zu seyn. Denn überall ist das rechte Maß zu halten und jeder Defect wie jeder Exceß ist fehlerhaft. Daher wird die temperantia ganz aristotelisch erklärt, als quaedam cum honestate in officiis obeundis mediocritas. Ihr

Gegentheil war die erste Sünde und ist der Grund aller andern Sünden und Uebel in der Welt geworden a). Die temperantia begreift mithin die geistige Wachsamkeit und Nüchternheit unter sich und zeigt sich im engern Sinn als Mäßigkeit — frugalitas — in sinnlichen Genüssen. Der Christ lebt naturgemäß, nicht zur Befriedigung der Begierde. Dem natürlichen Bedürfniß wird mit Wenigem genügt. Wer so lebt, ist in ehrbarer Weise ein Freund der Geselligkeit — semper honeste convivia agit — bereit, im Nothfall mit dem Gewöhnlichsten zufrieden zu seyn, was die Mutter Erde hervorbringt. Dabei denn Klagen über den herrschenden Luxus und das Sittenverderbniß der Gegenwart b).

Mit der Erörterung über die vier alten Cardinaltugenden schließt das erste Buch. Es bedarf schon nach dieser Uebersicht keiner weitern Nachweisung, einen wie reichen ethischen Stoff Venatorius hier zu verarbeiten suchte, wie

---

a) „In principio mundi, cum hominem iam finxerat Deus, paradisi curam illi delegavit, una duntaxat lege obstringens, quae tamen, si matura discutias, universam divinorum praeceptorum vim in se complectitur, ne videlicet ad fructum plantatae in medio paradisi arboris manus extenderet; sive illud sua sponte tentaret sive aliunde ansam nactus illustrandi sui et obscurandi creatoris gloriam, procul dubio et sibi et toti ex se venienti posteritati exitium imminere. Quid multis? Peccavit ille, mensuram divinae voluntatis excessit, poenam me[illegible]" Fol. 84a.

b) Pudet intemperantissimos saeculi nostri mores referre. Numquam senes libidinosiores, numquam lucri cupiditas inflammatior, numquam iuventus mollior, numquam invidia proclivior, numquam comessationibus, ebrietatibus, impudicitiis indultum magis, atque cernere est hac nostra aetate etc. Fol. 85a. — Ging man doch selbst in dem Kreise, welchem Venatorius angehörte, bisweilen weit über das rechte Maß hinaus. Nach Camerarius leerte der geniale Eoban Hesse einmal bei einer Wette einen Brunneneimer voll starken Bieres in einem Zuge. Will a. a. O. II. S. 105.

sehr er sich bemüht hat, Alles auf das anfangs aufgestellte Hauptprincip — die fides — zurückzuführen und daraus abzuleiten. Daß es ihm nicht immer gelingt, daß das Princip nicht durchgreifend genug nach allen Seiten verfolgt wird, daß das spröde Material noch nicht recht flüssig geworden, der reiche Stoff nicht bewältigt, besonders nicht hinlänglich systematisch gegliedert ist und eine Menge störender Abschweifungen vorkommen, dürfen wir ihm, wenn wir billig seyn wollen und die großen Schwierigkeiten eines solchen ersten Versuches in Anschlag bringen, kaum zum Vorwurf machen.

Anders gestaltet sich die Sache vom zweiten Buche an. Bisher nämlich, heißt es Fol. 89., sey für die virtus christiana gleichsam nur im Hafen gestritten worden. Nun aber müsse das hohe Meer befahren und mit den Gegnern noch weit ernstlicher gekämpft werden, damit auch so die Herrlichkeit und siegende Kraft von jener einleuchte. Die Betrachtung nimmt also eine entschieden polemische und apologetische Wendung. Die Gegner sind die Philosophen, die alten heidnischen und die, welche ihnen in der Kirche gefolgt sind und noch folgen. Venatorius versucht, ihre Irrthümer aufzudecken. Indem er aber wieder davon ausgeht, daß nur die Wahrheit zum höchsten Gut oder zu Gott und zur Glückseligkeit führt, so geräth er in eine Reihe dogmatischer und metaphysischer Auseinandersetzungen über das Wesen Gottes und sein Verhältniß zur Welt, über die Schöpfung und das Hexaemeron, über Schicksal und Zufall u. s. w. Die unmittelbar ethische Ausbeute ist dabei verhältnißmäßig gering, am reichsten da, wo er nachzuweisen sucht, daß die vita beata in der Erkenntniß Gottes und Christi bestehe und daß der Christ, bis er zum vollen Genuß des höchsten Gutes gelange, sein Leben reich seyn lasse an guten Werken, nicht, um durch sie gerechtfertigt zu werden, wohl aber, um dadurch der Welt seine Rechtfertigung zu beweisen, Fol. 129 ff.; auch da, wo V. von der Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes durch Christus und un-

serer Gemeinschaft mit ihm durch den Glauben handelt, Fol. 120 ff. Eine Beantwortung der Frage, inwiefern der Gläubige sich mit der Philosophie beschäftigen könne, macht den Beschluß. Es gebe in ihr wie in Aegypten nicht bloß Götzenbilder und gefährliche Sümpfe, sondern auch goldne und silberne Gefäße. Wer unter Christi Leitung Aegypten verlasse, werde die rechte Auswahl treffen.

Die apologetische und polemische Tendenz zieht sich auch noch in das dritte Buch, Fol. 153—189., hinüber. Nach einer geharnischten Vorrede gegen die leeren Schwätzer, denen es beim christlichen Glauben nicht um die Wahrheit zu thun sey, will der Verf., nachdem er sein Schifflein aus den stürmischen Wellen der Philosophie in sichern Port gebracht, sich mit ihm am Ufer halten. Er verbreitet sich abermals über die Natur des Glaubens, der nicht die Substanz, sondern ein Accidenz der Seele sey. Wo er ist, ist er ein Trieb des Guten — actus boni. So aber liegt er nicht von Natur in der durch die Sünde befleckten Seele, sondern wird ihr von Gott eingepflanzt, vollendet sich auch nicht in diesem Leben, sondern wächst nur nach und nach zur Vollendung heran. Wer ihn und die Barmherzigkeit Gottes Andern verkündigen will, muß selbst davon durchdrungen seyn, was denn zu einem ziemlich weitläufigen Excurs über die Pflichten der Prediger und Zuhörer veranlaßt. Der sichere Führer dabei ist das Wort Gottes. Nur muß zum Glauben die Hoffnung und Liebe hinzukommen, wenn der Mensch zum Schauen Gottes gelangen soll. Fol. 163 f. Das Verhältniß derselben wird hier umgekehrt dargestellt als früher a) und 1 Kor. 13, 13. von der ewigen Dauer der Liebe erklärt b).

a) „Qui non amatur, facile contemnitur, qui autem a nobis contemnitur, quomodo verbis illius fidem habebimus, aut quomodo promissam felicitatem spe pertinaci exspectabimus, si ipsum felicitatis sponsorem non amamus?" Fol. 163b. — Ganz ähnlich bei Thomas Aqu. (Summa II, 1. Qu. 61. et 65.)

b) „Quod dicit charitatem esse maximam in tribus, ad durationem

Von einem weiteren Versuche, die drei theologischen Tugenden mit den vier philosophischen in Einklang zu bringen, wie er von den Scholastikern, namentlich von Thomas [a]) nach Augustin's Vorgange gemacht wurde, finden wir hier keine Spur. Statt dessen verbreitet sich Venatorius darüber, daß die durch den Glauben gereinigte Seele sich schon hier, wenn auch nur vorübergehend, durch Contemplation zu Gott erheben und im Gebet das Siegel ihrer Vereinigung mit ihm empfangen müsse, einer Vereinigung, die ziemlich mystisch beschrieben wird [b]). Nur daß dazu, wie zu aller Erkenntniß der geistlichen und göttlichen Dinge, der Geist Christi unerläßlich ist, weßhalb diejenigen, die in der Kirche etwas Anderes lehren, als das reine Evangelium, einen Götzendienst in ihr aufrichten, der, wie er ein ungöttliches Leben zur Folge hat, zuletzt selbst wieder aus ungöttlicher Gesinnung entspringt, und daß die Seele erst dann ganz gesättigt wird, wenn sie, was sie als das höchste Gut erkannt hat und liebt, vollkommen besitzt. Dieß aber ist nur möglich im ewigen Leben. Dort, in dem wahren Vaterlande, folgt der virtus fidei der große Ruhetag. Von ihm ist das Gebot der Heiligung des Sabbaths im Deka-

---

temporis utique respexit. Nam fides post hanc vitam necessaria non est, quod tunc non amplius per speculum in aenigmate, sed facie ad faciem videbimus. Sed neque spes necessaria futuro saeculo, quod iam amplius non exspectamus promissa Dei impleri, cum ea iam in sinu nostro teneamus ac secure possideamus. Quid igitur restat, nisi ut minimum charitati subtrahatur, plurimum addatur? Unde quisquis in illa beatissima visione Dei constitutus alio quopiam dilectionis oculum converterit, durare in illa summae felicitatis fruitione non poterit." Fol. 164a.

a) S. die Abhandlung von Göttig in den theol. Mitarbeiten, Jahrg. 1839. 3. H.

b) „Saepe etiam cum sponso Christo — tantus est enim amor erga fidelem sponsam — in cellam vinariam introducimur, ubi dulcedine et laetitia spiritus ebrii confidenter clamamus: Quis nos separabit a charitate Dei?" Fol. 166a.

log wenigstens mit zu verstehen, das einzige, welches bildlich — figurate — zu deuten ist, während alle übrigen eigentlich zu nehmen sind. Fol. 174 f.

Damit hätte Venatorius füglich abschließen können. Ein polemisches Interesse führt ihn noch weiter. Er hatte, wie wir sahen, es schon früher mit den Wiedertäufern zu thun. Auf sie und ihre Irrlehren kömmt er auch jetzt und bahnt sich den Uebergang dazu dadurch, daß er erinnert, wie doch auch die Kinder unter den Christen mit Recht den Sonntag feiern — ein Beweis, daß auch ihnen schon der Glaube und die Früchte desselben geschenkt werden durch den heil. Geist [a]). Die Polemik wird mit ausdrücklicher Beziehung auf die angeführte Schrift vom Jahre 1527 und mit den damals gewöhnlichen Argumenten gehandhabt. Von unmittelbar ethischer Bedeutung ist nur die Stelle, in welcher dargethan werden soll, daß auch wiedergeborne Eltern ihre Kinder noch nicht Gott wiedergebären; sie zeugen sie vielmehr für die Welt [b]). Daraus folgt die Pflicht, sie der Taufe und einer christlichen Erziehung theilhaftig werden zu lassen, und die Pflicht der Kirche, für sie zu beten, eine Pflicht, welche überhaupt in Beziehung auf die Ungläubigen und Unbekehrten gilt, ungeachtet das Gebet nicht immer erhört wird.

Sehen wir nun von den beiden letzten Büchern ab und auf das erste zurück, welches offenbar, auch dem Umfange nach, den eigentlichen Kern des Ganzen bildet; vergleichen wir es mit dem Ziele, welches Venatorius vorschwebte, und mit dem, was bisher zur Erreichung desselben geschehen war, so leuchtet ein: die Idee von der fides als virtus christianà fand er vor. Augustin schon hatte sie im

---

a) „Qua fide etiam parvulos vivere tam est consentaneum, quam quod animo ipso nihil est divinius, in quo utique muneris sui gratia habitat Deus." Fol. 176a.

b) „Renati licet sint parentes, non tamen regenerant filios suos Deo, sed eos mundo potius generant." Fol. 185b.

geführten Widerlegung veranlaßt fand, zumal da, wie er am Schlusse derselben andeutet, durch Haner's Wankelmuth und harte Vorwürfe gegen die evangelischen Lehrer die Stadt, welche Luther eine Sonne unter Mond und Sternen, Melanchthon das Auge Deutschlands genannt hatte [a]), leicht in den schlimmsten Ruf kommen konnte. Die epistola apologetica selbst ist einem Jakob von Barthen aus Danzig gewidmet, den Venatorius rerum theologicarum peritum nennt und dessen bewährtes Urtheil er rühmt. Auf seiner Rückreise aus Italien habe Barthen geäußert, Nürnberg nähre in seinem Busen eine Schlange, die mit ihrem Gifte nicht bloß seine Mauern, sondern, wenn man sie verachte, ganz Deutschland inficiren könne, und sich Glück gewünscht, der Ansteckung durch die größere Entfernung weniger ausgesetzt zu seyn. Deßhalb müsse man dem Feinde bei Zeiten entgegentreten. Er, Venatorius, sey jetzt seinem Rathe gefolgt u. s. w. Ehe wir aber auf seine Apologie eingehen, erscheint es zweckmäßig, einen kurzen Ueberblick über Haner's Axiomata zu geben, um so mehr, da dieselben ziemlich unbekannt geblieben zu seyn scheinen und doch einen recht interessanten Blick gewähren in die von ihm und seinen Gesinnungsgenossen oft mit vielem Scharfsinn gehandhabte Polemik.

Haner geht davon aus, der höchste Artikel des christlichen Glaubens sey, daß Gott der Vater seinen Sohn, das Wort, zu unserm Heil ins Fleisch gesandt, damit er durch seinen Geist, die an ihn glauben, versöhne und ihnen die Aufnahme in die Kindschaft, die Theilnahme an seinem Erbe versiegele (Ax. 1—5.). Das Letztere geschieht, indem er uns ganz und gar, an Leib, Seele und Geist, heiligt und so nicht bloß wieder herstellt, was in Adam verloren ging, sondern uns auch sei-

a) Wilken a. a. O. S. 4. und 44. — Dagegen heißt Nürnberg ein anderes Mal bei Luther auch wieder „Ninive, quam et ego (utinam non et Christus) nauseabundus adspicio." Briefe, de Wette, IV, 401.; vergl. V, 399.

ner göttlichen Natur und Herrlichkeit theilhäftig macht (Nr. 10 f.). Will man also Christum recht erkennen, so muß man beide Naturen in ihm, vor Allem aber die göttliche, das ewige Wort, betrachten, Sätze, aus denen sich ergeben möchte, wie auch Haner bei Osiander in die Schule gegangen war (Nr. 20 f.). Als solches offenbart er das Wesen und den Willen Gottes, welcher theils auf unsere Begnadigung in der Vergebung der Sünde, theils auf unsere Besserung in der Heiligung geht (Nr. 30 f. 41. 50—54.), woraus folgt, daß das Evangelium nur das Gesetz des Buchstabens, nicht aber das des Geistes aufhebt und daß Christus nicht bloß unser Versöhner und Hoherpriester, sondern auch unser König, Gesetzgeber und Vergelter ist. Diesen drei Functionen des Wortes in ihm entsprechen in uns Glaube, Liebe und Hoffnung (Nr. 61.).

Der erste wird Nr. 62—109. nach seiner Wahrheit und Vollständigkeit betrachtet. In beiden Beziehungen ist er nicht auf die Vergebung der Sünden beschränkt, sondern eben so sehr in der Befolgung des königlichen Gesetzes, des Gesetzes der Freiheit, zu suchen, welches die Liebe ist (Nr. 64., vergl. 150. u. ö.). Denn der Glaube äußert sich auf doppelte Art: zuerst ist er das credere in Christum, dann das verbo eius obsequi (Nr. 67 f.) oder das Christo et sermoni ipsius credere (Nr. 71. 82.). Niemand glaubt wahrhaft an Christus, wer das Wort, die Hypostase seiner Person, seine göttliche Natur nicht in sich aufnimmt und bleibend in sich hat (Nr. 72.). Wir werden mithin dadurch nicht bloß belehrt, sondern auch nach der in uns wirkenden Kraft des Wortes in dasselbe umgebildet, dergestalt, daß es in uns Licht, Leben und kräftige Tugendwirkung — virtutis inoperatio potens — wird (Nr. 75 f.), wogegen ein Glaube ohne Werke, der sich allein auf ein leeres Vertrauen (inanis fiducia) stützt, todt ist (Nr. 79 f.) — was dann mit einer Reihe von Schriftstellen belegt und Nr. 106. dahin zusammengefaßt wird: „fidem veram non solum

sensum esse gratiae ac misericordiae Dei, sed et divinae voluntatis amorem, spiritum, mentem atque affectum in se complecti."

Nr. 110—134. handeln de verbo legis et evangelii und suchen den schon oben ausgesprochenen Gedanken weiter zu begründen, daß das Evangelium nicht bloß das Wort der Gnade, sondern auch des Gesetzes, aber des Gesetzes der Liebe, des Geistes und Lebens sey. Die christliche Freiheit, über welche sich Nr. 135—150. verbreiten, müsse als eine Freiheit des Geistes daran festhalten, wo nicht, so gebe sie dem Fleische Raum. Der wahre Glaube müsse zu einem Dienste der Gerechtigkeit — servitus iustitiae — werden, welche Nr. 151—165. beschrieben wird, und die gesunde Lehre des Evangeliums sey die Lehre einer Frömmigkeit, welche, zu Allem nütze, das ganze Leben umfasse (Nr. 151—182.).

Hierauf wendet sich Haner wieder zum Glauben. Das Wort des Glaubens ist verbum iustitiae, sanitatis sermo, doctrina pietatis, praeceptum sanctimoniae, mandatum dilectionis adeoque lex spiritus et vitae. Das ganze Wesen des Christenthums besteht im Ablegen des alten und im Anziehen des neuen Menschen. Es genügt nicht, mit Vertrauen zum Throne der Gnade zu treten — es gilt, in Christo zu bleiben und wie er zu wandeln. Seine Gerechtigkeit als eine fremde nützt uns nicht, wenn sie nicht die unsrige wird, und das geschieht nur, wenn er selbst in uns wohnt, indem wir Wurzel schlagen in der Liebe (Nr. 183—205.). Die Glaubensgerechtigkeit besteht mithin nicht allein in der Reinigung des Herzens, sondern auch im äußern Fruchtbringen der Werke. Die letztern gehören wesentlich zur Ergänzung — complementum — des Glaubens. Denn obgleich der Gerechte seines Glaubens lebt, so lebt er doch nicht eines eitlen Glaubens, sondern so, daß er sein ganzes Leben der Gerechtigkeit und Liebe weiht. Die Glaubensgerechtigkeit ist wesentlich zu-

gleich iusti factio, operatio iustitiae, fructificatio Deo. (Ar. 206—226.), was rücksichtlich der bona opera des Weitern dargethan und (Ar. 268.) zu der Folgerung fortgeführt wird, daß, wie der Glaube die Werke, so umgekehrt die Werke den Glauben rechtfertigen. „Opera enim, quae fidem non habent, iustitiae fructu procul dubio carent; similiter et contra fides, quae opera non habet, iusta, hoc est legitima, non est nec vera, sed simulata atque ad fallendum tantummodo composita." — Ist aber so der Glaube mit den Werken nothwendig verbunden, so rechtfertigen auch diese vor Gott eben als Werke des Glaubens und Früchte des Geistes Christi. Sind sie noch mangelhaft wegen der ihnen anklebenden Schwachheit des Fleisches, so wird dieß durch die Kraft des Geistes ersetzt und Christus, die Liebe, vor Allem aber der Glaube, in dem sie geschehen, treten heilend hinzu. Jedenfalls vollenden sie die begonnene Rechtfertigung des Glaubens und wirken auf ihn zurück, wogegen diese Rechtfertigung ihren ersten Ursprung immer in Gott hat [a]). Gäbe es aber gar keine

a) „Est et operum iustificatio quaedam, quemadmodum et fidei est, sicut et fructificatio quaedam non solius arboris est, sed et fructuum. Ut enim ex semente arbores, ita fructus ex semine fructificant. Idem de fidei atque operum iustificatione sentiendum est. — Fides enim iustificat primordialiter et ex se, opera vero completive et ex alio, ex fide scilicet; iustificationis enim initium ex fide est, complementum vero ex operibus iustitiae, quamquam et fidei iustificatio sua primordia aliunde, scilicet a Deo, cuius hoc donum est, habeat, ut sit ipse solus iustus et iustificans eum, qui est ex fide. — Quemadmodum enim in operibus creationis per virtutem verbi arbor prior est semine, licet non sine semente: ita in operibus recreationis per auditum verbi fides prior est operibus, licet non sine operibus, neque sine bene agendi potentia. — Quemadmodum etiam in operibus creatis prolificationes mutuae sunt, quibus unumquodque ex animantibus genus suum conservat atque traducit, ita quoque in opere recreationis est, ubi, quemadmodum fides progignit opera, ita contra opera rursus prolificant fidem sicque se mutuo conservant." Ar. 277—280.

Rechtfertigung der opera fidei — wie sollte der Glaube wohl das Gesetz bestätigen und nicht vielmehr auflösen? Und wenn weder die Werke des Gesetzes noch die der Natur, sobald nur der Geist der Gnade und des Glaubens hinzutritt, ausgeschlossen sind von der Rechtfertigung, welche vor Gott gilt, um wie viel weniger darf dieß mit den Werken des Glaubens geschehen, welche die Früchte des Geistes und die Werke Gottes selbst sind, der die Liebe ist! (Nr. 269—295.)

Um dieß noch deutlicher zu machen, bemerkt Haner, die Schrift kenne eine doppelte Justification, eine passive oder imputative, wodurch der Mensch aus dem Sünder ein Gerechter wird oder eigentlich nur für gerecht gehalten wird, und eine active, worin er, nachdem er so gerecht geworden, die Früchte der Gerechtigkeit bringe und, was gut und recht ist, thue. Jene ist die inchoative und besteht in dem Bewußtseyn der Gnade und in der Vergebung der Sünden. Sie ist allerdings eine Sache des Glaubens „etiam nullis praecedentibus operibus legis, licet non sine praevia resipiscentia neque sine dolore super peccato anteactaque perperam vita in adultis atque his, qui poenitentia egent, secundum Deum assumpto" (Nr. 296.) Denn durch die voraufgehenden Gnadengaben wird dem Geiste der Gnade selbst der Weg bereitet, ein Unterschied, welcher sofort auch auf den Glauben übergetragen, als donum und spiritus fidei fixirt und durch Berufung auf Röm. 1, 17. — ἐκ πίστεως εἰς πίστιν — so wie dadurch begründet wird, daß Viele wohl die Gabe des Glaubens haben, sich aber doch ihrer vergebens rühmen, weil ihnen der Geist desselben fehlt. Matth. 7, 22 f. Daraus folgt denn, daß diese erste Justification des Sünders weder durch den Glauben, noch durch die Werke zu Stande kömmt, sondern allein durch den Geist der Gnade, wenn es auch nicht geschieht ohne den Glauben und ohne die voraufgehenden Gaben und Werke der Gnade, mithin immer ohne Verdienst (Nr. 308—316.). Um wie vielmehr muß nun aber die zweite, die

active und completive Justification, welche Hauer, wie bemerkt, lieber iusti factio nennen möchte, ihre Werke und die Früchte des Geistes haben (Ar. 317—321.). Folglich rechtfertigt auch nicht der Glaube allein. Im Gegentheil ist die Justification des Sünders, welche lediglich durch das donum und den auditus fidei zu geschehen scheint, noch keine wahre iustitia, weil ihr der Geist noch fehlt, weßhalb sie mehr eine Sache des Fleisches und Buchstabens ist, während die wahre Justification nach Off. Joh. 22, 11. zwiefach seyn und außer der inchoativen die completive in sich begreifen muß (Ar. 322—333.). Auf sie allein ist zu bauen. Da sie nur durch den Geist Christi bewirkt wird, so entzieht sie auch nichts seinem Verdienst. „Est enim ea iustificatio, quae est per solum donum fidei, magis alienae iustitiae imputatio, quam propriae spei per Christum gloriatio, adeoque magis inchoatio quaedam iustitiae, quam iustitia, quum contra iustificatio spiritus atque fructuum fidei completa iustitia sit, utpote quae etiam in nobis per Christum pro modulo membri ac mensura sui spiritus absolvitur" (Ar. 334—339.). Daran schließt sich nochmals eine ausdrückliche Polemik wider den Irrthum der Evangelischen, welche den Glauben allein predigen, ohne zu bedenken, daß, wenn Gott keine Rücksicht auf die Werke nähme, gegen die deutlichsten Zeugnisse der Schrift von seiner vergeltenden Gerechtigkeit nicht mehr die Rede seyn könne (Ar. 340—376.).

Die active Justification wird dann (Ar. 377—393) näher als die Heiligung gefaßt und geradezu für den andern, bessern Theil des Christenthums erklärt [a]). Sie erst bestätigt

a) „Vera ergo gloriatio nostra non in eo solummodo est, quod per fidem scilicet insiticii facti sumus Christo, ut sic pacem habeamus erga Deum, sed magis in eo, quod spiritum filii accepimus, per quem sincera caritate ac fide, non simulata, bona nostra conscientia bene nobis respondet coram Deo, in eo, quod ductus spiritus sequimur ac perinde vere filii sumus ac sancti." Ar. 381.

und befestigt unsere Rechtfertigung vor Gott und verdient durch die aus ihr hervorgehenden Werke des Glaubens immer reichere Gnade, auctore tamen Christo. Und zwar begreift diese Gnade auch die tägliche Vergebung der Sünden in sich (Nr. 394—404.), so wie es auch noch einen andern Lohn für gute Werke, das ewige Leben, gibt (Nr. 405—414.). Der Ausdruck Verdienst ist nun dabei um so unverfänglicher, da das meritum sich von dem donum eigentlich nur durch den Gebrauch unterscheidet a), weßhalb es ähnlich wie die Gnade nicht vom Glauben allein, sondern auch von den Werken des Glaubens abhängt (Nr. 415—444.). Zu ihnen gehört namentlich die Buße als Bedingung der Sündenvergebung (Nr. 445—449.), welche durch das Wort des Evangeliums nicht bloß angekündigt, sondern dergestalt bewirkt wird, daß die Sünde selbst verschwindet. Denn jenes Wort ist recht eigentlich das Wort des Vaters, welches zum Herzen spricht, der unsterbliche Same des lebendigen, ewigen Gottes, durch welchen wir wiedergeboren, erneuert und vollendet werden, und nicht bloß die Offenbarung des göttlichen Willens empfangen, sondern diesen Willen selbst in uns aufnehmen (Nr. 450—459.). Als Wort des Kreuzes tödtet es die fleischlichen Lüste; als Wort des Lichtes und Lebens macht es uns zu Kindern Gottes, gleich dem Ebenbilde seines Sohnes, des Erstgebornen unter vielen Brüdern, des Geistes Gottes theilhaftig u. s. w. (Nr. 460—474.).

Von da ab greift die Schrift auf Nr. 20. zurück und betrachtet die andere, menschliche Natur in Christus (Nr. 475—540.) und zum Schluß (Nr. 541—600.) die Vereinigung beider Naturen in ihm zu Einer Person, Partien, welche, so mancherlei eigenthümliche Ansichten sie auch enthalten, doch kein weiteres Eingehen an dieser Stelle erfordern, da Be-

a) „Est meritum nihil aliud, quam collati doni legitimus usus; quicquid enim habemus meriti, hoc omne nobis primum praeveniens gratia donat." Nr. 420.

natorius in seiner Gegenschrift auf sie weniger Rücksicht nimmt.

Diese beginnt ziemlich heftig. Statt eines Schatzes, den er sich in ihr versprochen, habe er Kohlen gefunden und könne, wenn er sie durchgehe, mit größerm Recht ein Köhler (carbonarius), als ein Theolog genannt werden. Haner habe in ihr zusammengehäuft, was den Brand eines unheiligen Feuers nähren müsse. Darum beklage er dessen Geschick, mehr noch dieß, daß er sich selbst sogar nicht für beklagenswerth halte a). Aber er werde seinen Lügen zu Leibe gehen, und wenn er dabei bisweilen bitter werde, so möge sich Haner dieß selbst zuschreiben, der sich nicht gescheut, die Wahrheit mit seiner schmählichen Feder zu beflecken.

In seinen sechshundert Sätzen habe er sich nur selbst genügen wollen. Voll von Schmähungen seyen wenige mit gründlichen, richtig beigebrachten Schriftbeweisen belegt und in seinem ganzen Buche zeige Haner nur, wie schlecht er in der Schrift bewandert sey. Seine eigentliche Hauptabsicht aber sey keine andere, als die Gerechtigkeit aus den sogenannten guten Werken aufzurichten, gegen den Grund unseres Heils, den Glauben. Dieß offenbare sich gleich, wenn man den Anfang seiner Schrift zusammenhalte mit deren weiterem Verlaufe. Dort werde Christus mit Recht als die Hauptsumme des menschlichen Heiles dargestellt; hier führe Alles in die unfruchtbaren Klippen der Werke b), so daß man selbst gegen das, was Haner Richtiges habe, mißtrauisch werden müsse. Daher auch seine Geringschätzung

a) „Doleo vices tuas, et hoc magis doleo, quod dolendum te minime censes."

b) „Cur tu in sequentibus alio respicis, quasi oblitus eorum omnium, quorum hic (Ax. 1—3.) magna cum laude mentionem facis? Quae furia dementatum te a Christo, salutis humanae scopo, avocat? aut quae siren in illos te semper steriles operum scopulos pellexit, a quibus tibi revera nullum unquam solidae felicitatis fructum expectare liceat?"

von Christi menschlicher Natur, und daß er behaupte, nicht auf ihr beruhe unser Heil, sondern auf dem Wort und dem Geist des Wortes a).

Der Grundfehler bei Haner sey vor Allem, daß er in pelagianischer Weise ein Verdienst des freien Willens statuire und dadurch eine Christo feindliche Gesinnung verrathe; dann, daß er nicht wisse, was wirklich Glaube sey, und diejenigen gar nicht verstehe, welche auf ihn allein die Rechtfertigung gründen. Auch nach ihnen müsse man Gutes thun gegen Jedermann, allermeist gegen des Glaubens Genossen; aber den Anker des Glaubens und der Hoffnung in den Grund dieser Werke werfen wollen, das führe zur Lästerung der göttlichen Barmherzigkeit. So weit der Sinn des Menschen auf die Werke gerichtet sey, so viel Abbruch geschehe dem wahren und festen Vertrauen auf den Herrn; und so viel von diesem Vertrauen vorhanden sey, so viel geistlicher Segen und wahre Gerechtigkeit werde erlangt. Diese Gerechtigkeit der Gläubigen ist in Gottes Augen ipsa iustitiae imputatio. Ps. 32, 1 sq.

Nach diesen vorläufigen Bemerkungen Fol. 1—6. wendet sich Venatorius zu einer ausführlicheren Widerlegung der von Haner Ax. 340 ff. ausgesprochenen Vorwürfe. Er will zuerst zeigen, was die Frommen eigentlich unter dem Glauben verstehen, dann, was die wahre Gerechtigkeit des Menschen in Gottes Augen sey, läßt sich aber von dem Eifer der Polemik sogleich zu der die Hauptsache offenbar anticipirenden Begründung des Satzes verleiten, daß der Glaube allein und nur der Glaube rechtfertige. „Hic scio" — heißt es Fol. 7 f. — „quam aegre sit animo tuo audire, quod

a) „Quis non videat, quam insigniter, caecorum more, debaccheris in carnem Christi, ut saltem, quod semel proposuisti tibi, iustitiam statuere queas humanorum operum? Si tibi ab una natura vilis est Christus adeo, ut neque salutem neque vitam in eo tuto reponere possis, nobis certe utrobique pretiosus est, et quatenus Deus est et quatenus homo est."

ubique a[illegible]iam: sola fide. Haec particula sola te male habet. Sed bono sis animo ac te, si fieri queat, docilem praebe Deo. Non sunt diversa: fide iustificamur et sola fide iustificamur. Nam vera in oculis Dei iustificatio, ut nihil operum includit, ita omnes prorsus infusos illos habitus una cum universis creatis in nobis qualitatibus excludit. Non unam itaque duntaxat aut alteram novae qualitatis partem excludunt fideles, sed neque in ipsis simul universis novitatis suae qualitatibus confidunt, quod certo sibi persuaserint, salutem adeoque remissionem peccatorum illis qualitatibus nostris, relicta fiducia misericordiae Dei, minime deberi. Nam fides vera, cui nos tantum tribuimus, alio respicit, quam in qualitates ullas hominum, sive illae insint nobis a natura, sive illas condiderit in nobis Deus, quas ob eam caussam spirituales merito appellamus. Itaque vocabulum fidei revera fiduciam includit alienae rei, nempe misericordiae Dei a). — Unde sapienter faciunt credentes, qui neque dignitate sua efferuntur, tamquam ex operibus iusti haberentur coram Deo, neque item indignitate sua animum bene sperandi deiiciunt, sed semper magis magisque in promissam gratiam intenti solius sese beneficio Christi iustitiam veram consequi certo sibi persuadent. — Proinde te tuosque nihil moramur, quos tantopere offendit particula sola; quis non videat enim, si omittatur sola dicamusque simpliciter cum apostolo: gratis nos iustificari per fidem, sine omni prorsus bonorum operum respectu, adhuc assertionem nostram stare?"

---

a) Vgl. Fol. 11: „Est fidei nostrae natura, ut universam illam bonorum operum fiduciam procul ab se excludat et in unam misericordiam Dei spirituales illos mentis suae radios intendat." — Fol. 12: „Fides non in dignitatem suam defixos habet oculos, sed in eum duntaxat, quem ex verbo promissionis Dei apprehendis, Christum."

Hierauf erst folgen einige genauere Bestimmungen über die Natur der fides, aber mehr, um zu der christlichen Freiheit überzugehen und sie einzureihen in die durch den Glauben zu erlangenden Güter. „Vera libertas a peccatis per fidem contingit Christi, gratis itaque et absque ullo operum nostrorum respectu. Io. 8, 36. Haec autem libertas, quemadmodum et Christus, nonnisi fide apprehenditur. Ubi fides est igitur, ibi et iustitia, ubi iustitia, ibi et libertas a peccato, ubi libertas, ibi gratia, ubi gratia, ibi et adoptio filiationis, ubi adoptio, ibi et successio sive, ut vocant, haereditas." Eine nochmalige Versicherung, daß die guten Werke dem Glauben und der Freiheit folgen müssen, beschließt diese Partie a).

Die zweite Partie über die Gerechtigkeit vor Gott, Fol. 11 ff., ist etwas besser geordnet. Auf den allgemeinen biblischen Nachweis, daß Christus Alle, die an ihn glauben, seiner Gerechtigkeit theilhaftig mache und daß mit seiner Erscheinung die Sünde ein Ende nehmen sollte, folgt der Versuch, darzuthun, wie Haner nirgends recht zu unterscheiden wisse zwischen der Glaubensgerechtigkeit, durch welche die Auserwählten allein in den Augen Gottes gerechtfertigt werden, und zwischen den Werken der Gerechtigkeit, die beim Apostel Früchte des Geistes heißen. Die letztern, wie reich sie sind, können doch nicht rechtfertigen, weil die Liebe, des Gesetzes Erfüllung, niemals hinlänglich in diesem Leben ausgebildet wird und unserm Fleische noch immer ziemlich viel Unvollkommenheit anklebt. Also gilt es den Glauben und, wie gesagt, den Glauben allein. Die Gerechtigkeit, welche vor Gott genügt, ist nicht irgend eine Beschaffenheit — qualitas — des Glaubens, sondern der Glaube selbst, welcher die verheißene Gnade in Christo ergreift. Daraus er-

---

a) „Non ideo morbos laudamus, quia medicinam praedicamus. Non ideo a bonis operibus abhorremus, quia gratiae beneficium ipsis longe operibus praeferimus."

gibt sich der Begriff des Gerechten. Der allein ist es, der solchen Glauben hat und ihm vertraut; er wird deßhalb, nicht aber wegen der Liebe, noch um anderer guter Werke willen, von der Gnade angenommen. Er hält fest an dem Haupte Christo, der sich auch im Augenblicke des Todes nicht einen Strohhalm breit abbringen ließ von der wahren Tugend a). Das Bild des Gerechten finden wir Hebr. 11. Der dort geschilderte Glaube ist das beharrliche Bewußtseyn der Gerechtigkeit, kraft dessen wir vertrauen, Heil und ewiges Leben werde gewonnen ohne alle Zuversicht der Werke. Jene teuflischen Erfindungen einer fides informis, acquisita u. dgl. gelten hier nichts. Die Werke, welche diesem Glauben folgen, können Früchte und Uebungen — exercitia — der Freiheit und Gerechtigkeit heißen, nie aber Gerechtigkeit, wie Haner will, wenn er die completive Justification der Werke vielmehr iusti factio als iustificatio nennt. Die iustificatio ist nichts Anderes, als für gerecht gehalten oder erklärt werden in den Augen Gottes. Wo sie nicht ist, ist überhaupt keine Gerechtigkeit. Die iusti factio ist nur die Erweisung — demonstratio — der Gerechtigkeit, nicht diese selbst. Wer die Gerechtigkeit Christi hat, erkennt keine andere an, und wenn er sich auch vor der Welt der guten Werke befleißigt, so setzt er auf sie doch nicht seine Zuversicht, sondern erhebt sich mit Verleugnung aller seiner Kräfte über diese Welt und strebt, durch Glaube und Hoffnung in den himmlischen Dingen zu wohnen b), so daß ihn keine noch so furchtbaren Feinde von der einmal geschmeckten Süßigkeit — dulcedo — des Geistes losreißen können. — „Quocirca" — schließt Venatorius diese, an die erste

a) „Hic est, qui numquam non fortiter respondet capiti suo, Christo, qui etiam in ipso ultimo mortis suae articulo ne latum quidem culmum a vera animi sui virtute dimoveri se passus est umquam."

b) „Abnegatis universis viribus suis ipsum etiam hunc mundum transiliens fide et spe in coelestibus habitare sedulo contendit."

Schrift vielfach erinnernde Entwicklung — „unum est bonum, fides nempe, qua ex naufragio vitae huius in portum sese recipere queat iustus; estque nihil praeterea, quod simul fracta nave possit enatare, quam unica illa in misericordiam Dei fiducia. Quare in oculis divinis non ipsa operum facies, sed mens fidei plena contemplanda venit. Efferant alii emigrantes e mundo operum bonorum sarcinas. Iustus omnia bona sua sub unius fidei nomine revera secum portat, scit nimirum, ubi sese operum bonorum fiduciae commiserit ac servandum speraverit, basim hanc infirmiorem futuram, quam ut superimpositam salutis machinam ferre possit." — Fol. 14.

Dem Einwande, daß Christus nach evangelischer Lehre nicht mehr mit Recht Richter heißen könne, begegnet Venatorius dadurch, daß es zunächst darauf ankomme, was den Menschen in die ursprüngliche Gnade und Würde zurückversetzen könne, aus welcher nicht bloß Adam, sondern alle seine Nachkommen gefallen seyen. Von dem dadurch herbeigeführten Tode kann der Mensch nur befreit werden durch das Leben. Ob dieß nun aber nur auf einem oder auf mehreren Wegen geschehen, ob es geschehen könne durch unsere eigene Kraft oder allein durch Christus und nicht theils durch ihn, theils durch uns, das sey der große Streit — „magna illa controversia, quae hactenus non paucos in arenam vocavit." — Wer dem Geiste der Schrift folge, bedenke sich nicht, Christum als dieß Leben offen zu bekennen, nachdem in Adam Alle gestorben sind. Denn im Anfang war der Mensch nicht bloß allen Geschöpfen auf der Erde übergeordnet, sondern zu einer solchen Höhe erhoben, daß er mit Recht zu dem Bilde und der Aehnlichkeit seines Schöpfers geschaffen heißen konnte a). Diese Aehnlichkeit

a) „A principio non tantum praefectus erat homo cunctis creaturis in terra, sed insuper in tantam sublimitatem suffectus, ut ad imaginem et similitudinem opificis sui formatus recte dici potuerit."

war freilich nicht jene, vermöge deren Christus das Wort von Anfang ist und das Ebenbild des göttlichen Wesens, so daß, wie eine Substanz ist des Vaters, Sohnes und Geistes, so auch ein Bild oder eine Aehnlichkeit der ganzen Dreieinigkeit in ihm ist, welche von keiner Creatur hinlänglich erforscht werden kann. Wohl aber war sie Unschuld, Gerechtigkeit, Friede, Freude, und mit diesen Tugenden ausgerüstet, hätte Adam mit allen seinen Nachkommen fortwährend das göttliche Ebenbild dargestellt, wenn er nicht gesündigt hätte. Da offenbarte Gott nach der Offenbarung seiner Macht in der Schöpfung seine Liebe und Güte durch die Sendung seines Sohnes, unser Geschlecht mit sich zu versöhnen. Wer ihn, wie er sich selbst erniedrigt hat, mit dem Auge des Glaubens anschaut, wird durch ihn zu der ursprünglichen Aehnlichkeit mit Gott zurückgeführt und Ein Geist mit Gott. Er ist nun der gemeinschaftliche Vater des Mittlers Christus und derer, die ihm durch den Glauben einverleibt werden — incorporantur. „Hac nimirum fiducia fortiter iuxta praefixum signum insequimur ad palmam supernae vocationis Dei, omnia quae a tergo sunt obliviscentes gestientesque animo, si quo modo queamus olim ad imaginem Dei plene reformari, quae, ut malum nescit, ita nullam prioris Adami maculam admittit." Fol. 16. — Heißt es nun: „an ihren Früchten sollt Ihr sie erkennen," so ist dieß eben von uns gesagt, die wir nur nach dem Aeußern urtheilen können, nicht von Gott, welcher Herzen und Nieren prüft. Christus urtheilt einst nur den Glauben und die Heuchelei, d. h. Gerechte und Ungerechte. Jene, indem sie, was sie einmal im Glauben ergriffen, fortwährend vor Augen haben und besitzen; diese, indem er sie, weil sie das Auge ihrer Zuversicht auf etwas Anderes richten, als auf die Gnade des erbarmenden Gottes, von der Herrlichkeit der Gläubigen ausschließt. Werden mithin bei dem Gericht Gottes auch die Werke genannt, so wird dadurch der Glaube nicht ausgeschlossen, der allein die guten Werke wirkt, und

die Belohnung folgt dem Glauben nicht wegen der ihn nothwendig begleitenden Werke, sondern um dessentwillen, den der Glaube ergreift und dem es eigenthümlich ist, seine Freunde zu belohnen.

Zuletzt rügt Venatorius noch, wie verkehrt es sey, die Gerechtigkeit in jene neuen Eigenschaften zu setzen, die der heil. Geist wirke, so auf die eigne Reinheit zu vertrauen und sich wohl gar eine vollkommne Gerechtigkeit beizulegen. Auch der Glaube rechtfertige nicht, weil er eine Vollkommenheit in uns sey, sondern weil er Christum besitze. Dadurch würden die Menschen nicht von der Furcht Gottes, der gegenseitigen Liebe und den übrigen Tugenden zurückgehalten, sondern die betrübten Gewissen getröstet und der Ruhm Christi verherrlicht. Wohl könne es geschehen, daß die Gläubigen öfters keine Qualitäten des Glaubens, keine Liebe in ihren Herzen zu spüren vermöchten. Allein deßhalb verzweifeln sie noch nicht gleich, sondern setzen an die Stelle dieser Qualitäten Christum ein mit seinen Gütern und vertrauen darauf, daß er ihre Gerechtigkeit sey, der Weg, die Wahrheit und das Leben. Jedoch kann dieß Alles nicht in uns seyn, wenn Christus außer uns bleibt, der selbst in uns seyn, leben, reden und bleiben muß. —

Mithin doch wieder die frühere Grundanschauung. Neben dem Vertrauen auf den actus forensis in der mehr oder weniger juristisch gefaßten Imputation von Seiten Gottes, dem objectiven Factor der Rechtfertigung, der subjective auf Seiten des Menschen in dem Glauben als fides sola iustificans et salvifica, aber diese fides erweitert und auch hier noch fortgeführt bis dahin, wo sie in die reale Gemeinschaft mit Christus versetzt, ja übergeht und ihn zu dem Alles durchdringenden Lebensprincip macht. Nur daß jetzt die erstere, juridische Auffassung weit mehr berücksichtigt wird und fühlbarer durchschlägt, während in den Büchern de virtute christiana die andere vorwaltet, ohne natürlich deßhalb jene geradezu aufzuheben. Dieß wird recht klar

aus der Stelle I. Fol. 3a.: „Illud quoque consideremus, frustra nos Christi philosophiam verbis dumtaxat extrinsecus sequi, si interim corde verbi illius fidem contemnamus. Opus est primum purum et germanum scripturae s. sensum haurire, deinde et pectus per spiritum s. rapi transformarique et sic tandem in novam abire creaturam. Atqui fide carentes quidnam non possint improbare, non video. Renascentia illa ex aqua et spiritu s. facta sola fide sentitur. Quomodo animalis homo intelligeret spirituales illas Christi et ecclesiae nuptias, cum hae misericordia potissimum et fide constent?" etc. Die Rechtfertigungslehre also, wie sie sich hier bei Venatorius, mehr noch bei Osiander, gestaltet, streift an die reformirte Auffassung, wo in demselben Grade, in welchem die Satisfaction sich zur Lebensmittheilung erweitert oder derselben unterordnet, die objectiv göttliche Zurechnung zurücktritt gegen die die Lebensgemeinschaft mit Christo im Glauben setzende Geistesaction der Wiedergeburt. Nicht nur durch das Medium oder die Bedingung des Glaubens kömmt die unio mit ihm zu Stande, sondern der Glaube ist selbst diese unio, welche hinfort bloß einer Zunahme, eines Wachsthums, einer Entfaltung der in ihr gesetzten Güter fähig ist a).

Aber, wie gesagt, diese Differenz zwischen dem früheren und späteren Venatorius und zwischen dem letzteren und Osiander war weit entfernt, einen Gegensatz zu bilden. Vielleicht ist sie selbst beiden damals nie zum völlig klaren Bewußtseyn gekommen; wenigstens scheint sie in der kirchlichen Praxis, etwa jenen einen Punct mit der Absolution ausgenommen b), nicht weiter von Einfluß gewesen zu seyn.

a) Vergl. Schneckenburger, zur kirchlichen Christologie. Pforzheim 1848. S. 55.

b) Sieht man nämlich schärfer zu, so verlangte Osiander die Privatabsolution, weil es durchaus bei jedem Einzelnen auf die

So erschien in demselben Jahre, wo über ihn gestritten wurde, die bekannte, in so weiten Kreisen verbreitete, nach Luther's Rath a) von Osiander mit redigirte Kirchenordnung b), in der ziemlich starke Stellen über die auf der Einwohnung Christi in uns beruhende Glaubensgerechtigkeit vorkommen, gegen welche die übrigen Prediger nichts einwandten und auf die sich Osiander in dem dritten „Bezeugnus" der mehr erwähnten „Beweisung" immerhin berufen konnte, wenn auch nicht gerade das aus ihnen folgt, was er hier zur Vertheidigung seiner spätern Lehre aus ihnen folgern möchte c). — Im nächsten Jahre ist auch mit

---

persönliche Aneignung der Gnade Gottes in Christo und aller in ihr enthaltenen Heilsgüter ankomme, während die übrigen Prediger glaubten, es reiche dazu die allgemeine Ankündigung derselben hin, wie sie in jeder Verkündigung des Evangeliums enthalten sey, versteht sich, sub conditione fidei. Luther's Briefe, de Wette IV, 480 f.

a) Briefe a. a. O. S. 388.

b) S. Richter's Kirchenordnungen des sechzehnten Jahrhunderts. Weimar 1846. I. S. 176 ff. Er weist nach, daß auch Brenz an der Kirchenordnung einen bedeutenden Antheil hatte.

c) Die Hauptstellen sind: „Das Evangelium bringt Christum selbs Wahrhafftigklich in des gleubigen Herz, und nicht allein Christum, sondern auch den Vater und den h. Geist, wie Christus spricht Joh. 14. u. s. w." — „Wir werden durch das Evangelium neu geborn; dan wen wir Gott durch unsern Herrn J. Chr. im Glauben also anschawen und erkennen und er ja uns wonet als in seinem tempel, so werden wir durch solche seine gegenwertigkeit vernewert, verendert, und gleichwie ein Spiegel von der Gegenwertigkeit eines Menschen ein Menschenbild empfehet, also empfahen auch wir die Klarheit und Herligkeit Gottes und werden im gleich, nach dem inwendigen Menschen, wie Paulus bezeuget 2 Kor. 3." — „An der vergebung der Sünde, und schencke der Gerechtigkeit Christi, durch den Glauben empfangen, ist die einig Warhafftig Rechtfertigung und Gerechtigkeit des glaubens gelegen." — „Wer an Christum gleubet, dem rechnet Gott den gantzen Christum zu, mit allen seinen gütern für eigen." — Die Folgerungen bestritt ihm in dem

Linck die Eintracht so weit hergestellt, daß Luther a) ihm schreiben kann: „Bene vale in Domino. Eadem dicas mihi carissimo D. A. Osiandro." — Wollten auch später, im Frühjahr 1535, die frühern Zwistigkeiten sich wieder erneuern b), so kam es doch glücklicherweise nicht zu einem offenen Ausbruch. Zwei Jahre darauf aber predigt Osiander auf dem Convent zu Schmalkalden, von wo er in Gemeinschaft mit Veit Dietrich an Venatorius und die übrigen Prediger einen sehr freundlichen Brief schreibt c), und wo (Art. Smalc. p. 305. ed. Rechb.) die Lehre von der Rechtfertigung als der eigentliche Fundamentalartikel mit einer Entschiedenheit wie früher noch nie hingestellt wurde, über die Rechtfertigung aus dem Glauben in seiner Weise, ohne daß Luther daran irgendwie Anstoß nimmt d). Natürlich; denn wie oft hatte sich dieser in ganz

---

späteren Streit theilweise mit Recht die „Verantwortung etlicher jungen Prediger zu Nürnberg gegen der Anklag, so neulich widder sie ist ausgegangen." Magdeburg 1552.

a) Briefe, de Wette, IV, 555.

b) Luther an Linck, de Wette IV, 601: „Doleo quidem inter vos recrudescere illam tragoediam; sed si vos invicem cogitare velitis, quod non per vos, sed per ipsum Satanam ista aguntur, possetis facile vel in despectum Satanae ista mala devorare et vincere." — Darauf Bitten, Linck möge Nürnberg nicht, wie er beabsichtigte, verlassen.

c) Corp. Ref. III, 267. Nr. 1525.

d) S. „Beweisung" u. s. w. im vierten „Bezeugnus": „Da wurd mir wider meinen Willen ein Predig zu thun aufferlegt, die thürst ich nicht abschlagen, da nam ich für mich den Text auß der Epistel Johannis am 4. Cap. V. 1—3. — Und über diesen Text thet ich mein Predigt, und zeiget an, das er nicht allein von der Zukunft des Sons Gottes in sein eigen fleisch — zu verstehn were — Sonder man müst jn auch, und fürnemlich verstehn, von dem, das eben derselbig Sohn Gottes, durch denn Glauben zu uns kommen ist, und noch teglich kompt, auff das er nach seiner Göttlichen Natur unser Leben, Gerechtigkeit und Heiligung were, und also unsere Leib Gottes Tempel würden, wer das bekennet, der ist auß Gott geboren." — „In diser Predig, die vil weitleufftiger war, den hie zu erzelen von

ähnlicher Weise geäußert, nicht bloß in Predigten a), sondern auch sonst b), zumal früher, wo auch für ihn die Rechtfertigung vielfach mit der ganzen Heilsordnung zusammenfiel, oder wenn es ihm darauf ankam, jene in der innigsten Verbindung mit ihr darzustellen, wogegen er sie je länger je mehr, und wenn er sie als eigene Handlung faßt, auf den actus forensis beschränkt, in welchem die Frucht der Satisfaction als einer objectiv abgeschlossenen That des Gottmenschen durch eine neue objectiv-transitive That Gottes auf

nöten, haben ja D. Mart. Luther, Philippus, Pomeranus, Brentius, Bucerus und andere treffenliche Theologi klerlich vernommen, das ich Lehre, Christus kom durch den Glauben nicht allein in unsre Seele, sonder auch in unser Fleisch oder Leibe und sei nach seiner Göttlichen Natur unser leben und Gerechtigkeit u. s. w. und ist doch solche Lehr von niemand, das ich wüste, getadelt worden, Aber etlich danckten Gott, das sie es gehöret hetten." — Das Letztere ist nicht richtig, weil nach der Versicherung von J. Menius allerdings mehrere der anwesenden Theologen über die Predigt ihre Skrupel hatten. Ja, Amsdorf soll geäußert haben, wenn dieser Geist dermaleinst Zeit und Raum kriegen würde zu schwärmen, so würde aller andern Schwärmer Schwärmerei nur eitel Kinderspiel gegen ihn seyn. — S. Planck's Prot. Lehrbegr. IV, 257. — Daß die Sache, wenn sie Grund hat, nur hierher, nicht aber auf das marburger Religionsgespräch gehört, hat Wilken a. a. O. zur Genüge dargethan.

a) Vgl. unter Anderm Kirchenpostille. Pred. am 20. Sonnt. n. Trin.: Es vereinigt sich die Seele im Glauben mit dem Erlöser, wie die Braut mit dem Bräutigam. Der Glaube ist der Brautring und Mahlschatz, den sie Christo bringt. Dagegen „verbindet sich mit uns die göttliche Natur also und senket sich in unser Fleisch und Blut, daß Gottes Sohn wahrhaftig wird mit uns Ein Fleisch und Ein Leib und sich so hoch unser annimmt, daß er nicht allein unser Bruder, sondern auch unser Bräutigam sey und an uns wendet und zu eigen gibt alle seine göttliche Güter, Weisheit, Gerechtigkeit, Leben, Stärke, Gewalt" u. s. w.

b) „Das haben wir durch die Kraft des Glaubens, daß wir theilhaftig sind und Gesellschaft oder Gemeinschaft mit der göttlichen Natur haben." W. A. Th. 9. S. 841.; vgl. 11, 3199. und Planck a. a. O. S. 299. h.

den Gläubigen übergetragen wird a). Und so kann es auch nicht befremden, wenn wir 1539 noch einmal unsern Venatorius mit Osiander zusammengehen sehen in einem kirchlichen Handel, bei dem dieser unter den nürnberger Predigern wieder die Hauptrolle spielt, in dem Handel mit Ruprecht von Moshaim b).

Moshaim kam, nachdem er wegen seiner Streitigkeiten mit dem Kapitel seines Amtes als Dombechant in Passau entsetzt war, gegen den Herbst des genannten Jahres nach Nürnberg, mit der Hoffnung, hier einen günstigen Boden für seine Pläne zu finden, die auf nichts Geringeres gingen, als auf eine Vereinigung aller Kirchenspaltungen durch ein großes allgemeines Concil (Megasynodus), welches durch kleinere (Microsynodi) mit einzelnen Gemeinden und Gemeindegliedern angebahnt werden sollte. Das Gesuch um die letzteren wurde ihm vom Rathe gewährt. Die öffentlichen Conferenzen begannen den 24. September und dauerten sieben Tage. Außer den Verordneten des Rathes waren dazu von den Predigern anfangs bloß Link und Osiander deputirt. Moshaim gab einen summarischen Bericht von seiner neuen Lehre, der darauf hinauslief, daß es vier Hauptantichriste gebe, unter ihnen den papistischen

a) Die derartigen Stellen sind in dem spätern Streite mit Osiander sorgfältig gesammelt in der „Antwort auf das Bekenntniß Osiandri von der Rechtfertigung des Menschen" durch M. Joh. Pollicarium, Pf. u. Sup. zu Weißenfels. Wittenb. 1552. 4. Am bekanntesten ist die auch in der Form. Conc. Cap. VIII. pag. 772. ed. Rechb. angeführte Stelle.

b) Die Geschichte des wunderlichen und verworrenen, aber sowohl durch seine Schicksale wie durch seine Lehren merkwürdigen Mannes, eines Urgroßonkels von Lorenz v. Mosheim, verdiente wohl eine Monographie, zu welcher sich noch manche völlig unbenutzte Materialien finden dürften. Was Seckendorf (Hist. Luth. III. Sect. 21. §. 79. Add. 5. u. Suppl. 52. ad Ind. hist.) über ihn hat, ist mangelhaft und ungenau. Mehr Ausbeute gewährt die Abhandlung in Strobel's Miscellaneen, 5. Samml. Ich beschränke mich auf das Nöthigste.

und lutherischen. Als man keine Lust bezeigte, sich weiter mit ihm einzulassen, und auch sonst nichts für ihn thun wollte, drang er wenigstens auf Widerlegung seiner vorgeblichen Irrthümer und verlangte, daß dazu außer den beiden genannten Theologen auch Venatorius und Veit Dietrich herangezogen würden, welcher seit 1536 Prediger an St. Sebald geworden war a). Wie aber beide gleich wenig erbaut von ihm waren b), so kam auch bei diesen Verhandlungen nichts heraus. Am heftigsten setzte ihm Osiander zu. Moshaim schrieb daher nur noch einige Aufsätze wider ihre und Luther's vermeintliche Irrlehren c), entfernte sich in der Stille, wandte sich dann aber nochmals brieflich an den Rath, berief sich auf diese zurückgelassenen Schriften und verlangte, man solle ihn aus ihnen widerlegen. Als dieselben nicht ohne Mühe aufgefunden waren, wurden sie den Predigern mitgetheilt und diese antworteten in einem Briefe, welcher nach Wittenberg geschickt und von Luther so gut gefunden wurde, daß er d) durch Melanchthon V. Dietrich auffordern ließ, seine Veröffent-

a) Vgl. Luther an ihn bei de Wette IV. S. 664, und Strobel, Leben Veit Dietrich's, S. 56.

b) Venatorius schreibt von ihm: „Iactabat nuper cum ad coenam vocasset me, revelationem nescio quam de destruendo Rom. eccl. regno deque aedificatione novae illius in Apocalypsi descriptae Hierusalem. Se credit esse Helziam, ut qui legem Dei amissam apud Papistas et Lutheranos inventam a sese ecclesiae Dei restituere et possit et debeat." V. Dietrich: „Cogitabat de modo concordandarum omnium sectarum, sicut L. Gellius olim philosophorum sententias voluit concordare. Persequitur doctrinam iustificationis immanibus convitiis, quod sola fides non iustificet. Sed audi! Cum id probaret, allegat locum Phil. 1, 29: Deus donavit nobis non solum credere, sed etiam compati cum Christo. Ex hoc reliqua potes aestimare." — Strobel, Miscell. a. a. O. S. 23. — Einen Brief Osiander's an Spalatin über Moshaim enthalten die Unschuldigen Nachrichten. 1712. S. 372 f.

c) Die Titel und Angaben des Inhalts bei Strobel S. 99 f.

d) Corp. Ref. III. pag. 954. Nr. 1928.

lichung zu betreiben. Er erschien lateinisch und deutsch a), ist vom 21. Novbr. datirt und von allen vier Predigern unterschrieben, wahrscheinlich aber, wie der „Gute Unterricht und getreue Rathschlag," eigentlich von Osiander abgefaßt. Wenigstens führt darauf die ganze Darstellungsweise und der Umstand, daß Osiander sich mit Moshaim besonders zu schaffen gemacht hatte, weßhalb ihn dieser in seiner Replik auch vorzugsweise heraushebt und angreift b). Nichtsdestoweniger werden wir die Epistel, als auch für Venatorius und seine damalige Ueberzeugung charakteristisch, noch etwas näher ins Auge fassen müssen, so weit ihr Inhalt uns hier interessirt.

Nachdem die Prediger „Sr. Herrlichkeit" erklärt haben, daß dieß ihr letztes Wort sey, da Niemand gern fechten wolle mit dem, der „von wegen des Unverstandes in der Hl. Schrifft nichts reins leren und von wegen seines verstockten gemüts nichts guts von uns lernen und von wegen der unwissenheit der guten schulkunst weder von seinen eygnen noch der andern argumenten oder schlußreden recht urtheilen und aller ding, ob er uberwinde oder uberwunden werde, keineswegs verstehn kann"; nachdem sie die Lästerungen zurückgewiesen, mit denen Moshaim Luther und seine Anhänger überschüttet hatte und die, wenn sie auch wahr wä-

---

a) Epistola theologorum Norimbergensium ad D. Rupertum a Mosham, decanum Pataviensem et regium consiliarium, in qua venenata eius convicia, mendacia et noxia dogmata percelluntur et magna ex parte, licet breviter, confutantur. 2 Bogen. 4.; und: der Predicanten zu Nürenberg schrifft an Ruprecht von Moshaim, Dechant zu Passau, verteutscht. 2½ Bogen. 4.

b) „Osiandrismus et monachismus fidei", nach einer andern Ausgabe „Monarchia atque monachismus fidei, quo Osiandrismus Norimberg. et antichristianismus in Lutherismo revelatur et gladio spiritus extinguitur atque iugulatur; quo denique epistolae Osiandri suorumque collegarum respondetur et unitrini verbi maiestas et unitas atque nomen Christi contra antichristum defenditur atque illustratur." S. Strobel a. a. O. S. 111.

ren, doch gegen die Reinheit ihrer Lehre nichts beweisen würden, da Gott die Arznei seines Wortes gerade dann am allermeisten hervorzuthun pflege, wenn die Sitten am schlechtesten seyen, kommen sie auf die Justification. In Beziehung auf sie hatte Mosheim den Satz „der Glaube allein macht gerecht" verworfen; der wahre Glaube sey niemals allein, sondern begreife stets Wort und Liebe in sich. Noch schlimmer werde die Sache durch den Zusatz, daß die Werke nicht gerecht machen. Er komme daher, weil die Lutherischen keinen Unterschied machen zwischen den Werken Gottes und des Teufels, des Glaubens und Unglaubens, des Geistes und Fleisches, zwischen dem Gesetz des Geistes des Lebens und dem Gesetz der Sünde und des Todes a), ein Vorwurf, der wohl insbesondere gegen Luther's kurz vorher erschienene Schrift wider die Antinomer b) gerichtet war.

Dagegen machen die Prediger geltend, „daß das Wörtlein iustificare, rechtfertigen zweyerley weis in der h. Schrifft gebraucht wirdt. — Zum ersten heißt es, einen sünder oder gotlosen, der bis anher ungerecht gewest ist, gerecht machen, Röm. 4, 5. — Zum andern heißt es, denyhenigen, der schon vorhin gerecht ist und doch sein gerechtigkeit noch unbekandt oder strittig ist, gerecht erweysen, preysen, erkleren oder außsprechen, Luk. 7, 29. Dan so yemant an disem ort (iustificare) rechtfertigen wolt für gerecht machen deuten und außlegen, so würde er gantz und gar ein untreglichen und ein greifflich gotteslesterlichen verstand machen (dann wie könt Gott ungerecht sein, das in erst die Zolner müßten gerecht machen?) c). Derhalben ser von nöten ist, daß man disen Unterschied behalte, und damit das geschehe, so wollen wir die erste rechtfertigung die Würkende, die ander die Erklerende nennen."

---

a) Strobel a. a. O. S. 50. f.

b) Luther's Werke, W. A. XX., 2014 und Briefe, IV., 147 f.

c) Die Parenthese fehlt im lateinischen Exemplar.

Man sieht leicht, daß dieser Unterschied, der sonst, z. B. in der schönen Exposition bei Melanchthon in den locis VIII. a) ganz anders angewendet wurde, der osiandrischen Ansicht immer noch vollkommen Raum gewährt. Denn die wirkende Rechtfertigung kann nun weiter nicht bloß den actus forensis in sich begreifen, sondern auch die Wiedergeburt mit Allem, was daraus folgt, und der Ausdruck dürfte sogar vorzugsweise auf die letztere hindeuten. Auch entspricht dem die gleich darauf folgende Beschreibung des Glaubens, in welcher es heißt: „Den glauben aber verstehn und beschreiben wir, nit den fleischlichen wohn oder dunckel des menschlichen hertzen, sonder die lebendige krafft des worts und geystes Gotes, die da Gott würckt in unsern hertzen, eine gewisse zuversicht" u. s. w. nach Hebr. 11, 1., „die durch die liebe thetig ist, welches die gantz Christenheit eygentlich weiß und unsre feind on iren danck bekennen müssen. Dann das kalte gedicht des fleisches, welches Jacobus ein todten glauben nennet, lassen wir kein glauben sein, so weit felet es noch, daß wir jm die krafft der rechtfertigung sollten zumessen lassen, dann gleichwie ein todter mensch kein mensch mer ist, sonder ein leych, also ist ein todter glaub yetzo kein glaub mer, sonder ein getiecht des fleisches. Und alhie felt zu boden unn verschwindet die unverschampte und allerfrechiste falsche anklag derhenigen, so da geyfern, wir leren den glauben on Gottes wort und liebe, dann das der ware glaub on lieb sein könn, das widersprechen wir beständiglich unn streitten auch, das er on das wort nit ein glaub, sonder ein griffliche abgötterey sey. — Wann wir aber sagen, die werck rechtfertigen nicht, so reden wir nicht allein von den fleischlichen wercken, so vor dem glauben, on den h. geist, geschehen, sonder auch von den rechten guten wercken, die von den gerechtfertigten im glauben, so der h. geist in jnen würcket geschehen. Darumb wir auch zu zeiten

a) I. S. 178 f. Ausg. v. Detzer.

der eigentlichen meynung Pauli und der glaubwirdigkeit Ambrosii nachvolgen, und sprechen: der glaub allein rechtfertigt und kan diser Wort, wann man der sprach eygenschafft unn der h. Schrifft gebrauch ansihet, keineswegs die meynung sein, die uns unserer widersacher unverschembte und verblendete boßheit felschlich aufflegen und andichten will, nemlich daß der einschichtig glaub a), der da on wort on lieb und on gute werck seye, rechtfertige, Sonder das ist vil eygentlicher unser meynung, das der glaub, der nicht einschichtig ist, sondern hat mit jm das wort Gottis, darauff er sich steuret und die liebe, darein er sich ergeusset, dannoch allein rechtfertige; Ja sagen wir, das ist unserer wort eygentliche bestendige und angeborne meynung und kann auch kein andere in keine weyß sein." —

Doch genug. Wir sehen bereits, wie in der Hauptsache wieder Uebereinstimmung stattfindet nicht bloß zwischen den Predigern unter sich, sondern auch noch mit dem Standpuncte, auf welchem wir Venatorius in den Büchern de virtute christiana erblicken, mochte in den zehn Jahren, welche seit ihrer Abfassung verflossen, auch eine Modification seiner Ansicht über die Art der Justification und ihr Verhältniß zur Imputation eingetreten seyn. Wir wundern uns auch

a) Dieß geht auf den Vorwurf Moshaim's, daß der Glaube der Lutherischen ein einschichtiger, werk- und liebloser Mönchsglaube sey — „fides monacha et solitaria, non a cucullato monachatu, sed a monachismo et monasterio, i. e. a solitudine, dictae." An die Stelle dieses Glaubens will er einen dreieinigen Glauben gesetzt wissen, von welchem Wort und Liebe unzertrennlich seyen. Diese drei, welche eine irdische vergöttete Dreieinigkeit ausmachen, zeugen auf Erden, wie Vater, Sohn und h. Geist im Himmel. Christus als das einige Eins verbindet diese zwiefache Dreieinigkeit mit sich zu jener heiligen Sieben, welche so viel Geheimnisse einschließt u. s. w. Nur von dem so gefaßten dreieinigen Glauben heiße es mit Recht: „sola iustificat et salvificat." Strobel a. a. O. S. 46 f. 52.

nicht, daß gerade um dieselbe Zeit Melanchthon an a) und über b) Osiander rücksichtlich der Reinheit seiner Lehre in hohem Grade anerkennend schreibt und daß zu Anfang des nächsten Jahres das von ihm verfaßte, aber von Luther, Bugenhagen und Jonas mit unterschriebene Sendschreiben an die nürnberger Geistlichen c) ergeht, in welchem diese wegen ihrer Uebereinstimmung in der Lehre belobt und aufgefordert werden, bei den bevorstehenden Vergleichsunterhandlungen gleich ihnen nichts Wesentliches nachzulassen. Und dieß Alles geschah, ungeachtet die alten Differenzen wegen der Absolutionsformel namentlich zwischen Osiander und Veit Dietrich nochmals aufgetaucht waren d).

In der That ließ sich nur in eben dem Grade, wie außer der objectiven Seite der Justification auch die subjective zu ihrem Rechte kam, neben der Dogmatik eine lebendige und fruchtbare evangelische Ethik auf- und mit immer schärferer Durchbildung der sittlichen Begriffe im systematischen Zusammenhange weiter bauen. Wenn das Letztere unter den Lutheranern weniger geschah, wenn auch in dem Versuche Eitzen's nach Pelt's eigenem Geständniß e)

---

a) Corp. Ref. III., 829, Nr. 1874: „Scio te ex animo amari a nobis omnibus, tribui etiam tibi doctrinae laudem et verum studium christianae pietatis. Tales virtutes si qui non amant, hos singulari naturae perversitate et κακοηθείᾳ praeditos esse censeo. Cumque intelligam, quantum in tam difficili propugnatione piae doctrinae nobis opus sit domestica concordia, semper optavi nostros omnes quam coniunctissimos esse ac imprimis tuum ingenium plurimum ecclesiae et profuisse et prodesse posse iudico."

b) Das. S. 830 Nr. 1875. an V. Dietrich: „Probamus eius (Osiandri) doctrinam et cupimus, nobis esse coniunctissimum. Quare non putes quemquam aut voluisse unquam aut velle stylum in eum stringere. Nec vero causa ulla est."

c) Corp. Ref. III. 958. Nr. 1932.

d) Das. 955 Nr. 1929.

e) Studd. u. Kritiken a. a. O. 278.

die christliche Ethik mit der philosophischen noch vermischt erscheint oder vielmehr auf ziemlich äußerliche Weise zusammengeschoben ist, was unter Anderem recht deutlich wird aus der Art, wie er die Tugenden behandelt, und woraus sich selbst der ganz allgemein gehaltene Titel seines Buches erklärt: so geschah dieß, weil seit dem unglückseligen osiandrischen Streite, in welchem auf beiden Seiten gleich viel Mißverständniß und übler Wille herrschte, die sogenannte orthodoxe Richtung sich in der Rechtfertigungslehre noch mehr als bisher auf den actus forensis beschränkte und versteifte. Zu ihr neigte auch Eitzen, welcher das Responsum der hamburgischen und lübeckischen Prediger gegen Osiander a) mit unterschrieb b), wie er sich denn auch an dem Responsum wider Major betheiligte, worin dessen Lehre, daß die guten Werke nöthig seyen zur Seligkeit, verurtheilt war c). Noch nachtheiliger aber wirkte in der angedeuteten Beziehung die Theologie der Concordienformel, indem sie durch ihre Theorie über den zwiefachen Gehorsam Christi, von welcher die früheren lutherischen Symbole in dieser Gestalt nichts wußten d), erst der Satisfaction, dann der Rechtfertigung aus dem Glauben eine Wendung gab, welche die Bestrebungen auf An- und Ausbau der Ethik nothwendig hemmen, ja in Verbindung mit so manchem Andern geradezu zum Stillstand bringen mußte. Insofern ist es dann wieder nicht ohne Bedeutung, daß gerade Eitzen zu den entschiedensten Gegnern der Concordienformel gehört und deren Anerkennung in Holstein, so weit hier sein Einfluß reichte, hintertrieben hat e). Da hatten die Reformirten es

a) Planck's Gesch. d. prot. Lehrbegr. IV. S. 340 f.
b) S. A. Greve, Memoria P. ab Eitzen. Hamb. 1744. p. 10.
c) Greve a. a. O. und Planck, S. 476 f.
d) Vergl. Baur's Lehre von der Versöhnung, S. 291 ff., besonders S. 297 f.
e) Planck a. a. O. VI. S. 485 ff. — Eitzen's merkwürdiges,

besser bei der ganzen, weit mehr auf die praxis fidei auch im Großen gerichteten Tendenz ihrer Theologie und Kirche, welche Hundeshagen a) und Schneckenburger b) so meisterhaft dargestellt haben. Nur bedarf die gewöhnliche, auch von dem letztern getheilte Ansicht, es sey unter ihnen die Ethik früher und eifriger angebaut worden, als unter den Lutheranern, beim Hinblick auf Venatorius einer sehr bedeutenden Modification. Haben wir doch in seinen Büchern de virtute christiana sogar den Versuch zu einer Ethik vor der wissenschaftlich ausgebildeten protestantischen Dogmatik, der ihn jedenfalls als den eigentlichen Vater von jener erscheinen läßt. Was er sich vorgenommen und was die oben beschriebene Titelvignette des Werkes andeuten soll c) — daß und wie alle echte Sittlichkeit in den reinen evangelischen Glauben eingetaucht, von ihm erfüllt, gestaltet und getragen seyn muß — er hat es, so weit bis jetzt nachzukommen ist, auf protestantischer Seite zuerst in einer Weise dargethan, vor welcher man allen Respect haben muß. Nicht minder ist er jedoch, so weit sich die Sache verfolgen läßt, auf die Fortbildung des lutherischen Lehrbegriffs in seinem materialen Principe nach der dogmatischen Seite hin eingegangen, ohne sich in die Einseitigkeiten zu

---

für die Geschichte der Concordienformel sehr wichtiges Bedenken gab Danov in dem Weihnachtsprogramm von 1780 aus einer gleichzeitigen, auf unserer Universitätsbibliothek befindlichen Abschrift heraus.

a) Der deutsche Protestantismus, S. 502 ff.

b) Zur kirchlichen Christologie, S. 188 ff.

c) Die vier weiblichen Gestalten, deren eine im Springbrunnen steht, bezeichnen nämlich offenbar die vier alten Cardinaltugenden. Möglich, daß Venatorius zur Ausführung seiner Idee durch Wil. Pirkheimer mit angeregt war. In dessen von Joh. Im. Hof, Nürnberg 1606, herausgegebenen Theatrum virtutis und honoris finden sich mehrere Aufsätze verwandten Inhalts. Will a. a. O. III, 193 f.

verlieren; zu welchen schon damals die Keime vorhanden waren, und steht, sowohl was Gesinnung, als Wissen und kirchliche Wirksamkeit betrifft, als eine sehr tüchtige Erscheinung der Reformationszeit da. Wenn dann später Calixt wieder zu seinem Gedanken einer wissenschaftlichen Ethik auf dem Grunde der Rechtfertigung aus dem Glauben zurückkehrte; wenn er dadurch, daß er sie bei dem homo conversus als dem Subject der Moraltheologie voraussetzt, sowohl den finis ultimus als intermedius derselben bestimmt und so, wie Pelt richtig bemerkt, im Vergleich mit Eitzen einen wesentlichen Fortschritt macht a), so wird dadurch das Verdienst des großen helmstädter Theologen nicht im geringsten geschmälert, zumal da bei ihm von vorn herein Alles gleich viel schärfer bestimmt und gegliedert erscheint. Auch hat er schwerlich die Bücher de virtute christiana gekannt; wenigstens findet sich davon bei ihm nirgends eine Andeutung. Bemerkenswerth bleibt jedoch, daß er von den Orthodoxen seiner Zeit auch in puncto iustificationis für nicht ganz rechtgläubig gehalten wurde, und daß von ihnen eine Annäherung an den Osiandrismus getadelt zu seyn scheint, wo nicht an ihm, doch an seinem Freunde Hornejus b).

a) Studd. u. Kritt. a. a. O. S. 313.

b) Theologorum Saxonicorum consensus fidei vere Lutheranae, Punct. 46 seqq. S. 35. der Ausgabe von Henke, Marburg 1846.

Gedanken und Bemerkungen.

lichung zu betreiben. Er erschien lateinisch und deutsch a), ist vom 21. Novbr. datirt und von allen vier Predigern unterschrieben, wahrscheinlich aber, wie der „Gute Unterricht und getreue Rathschlag," eigentlich von Osiander abgefaßt. Wenigstens führt darauf die ganze Darstellungsweise und der Umstand, daß Osiander sich mit Moshaim besonders zu schaffen gemacht hatte, weßhalb ihn dieser in seiner Replik auch vorzugsweise heraushebt und angreift b). Nichtsdestoweniger werden wir die Epistel, als auch für Venatorius und seine damalige Ueberzeugung charakteristisch, noch etwas näher ins Auge fassen müssen, so weit ihr Inhalt uns hier interessirt.

Nachdem die Prediger „Sr. Herrlichkeit" erklärt haben, daß dieß ihr letztes Wort sey, da Niemand gern fechten wolle mit dem, der „von wegen des Unverstandes in der Hl. Schrifft nichts reins leren und von wegen seines verstockten gemüts nichts guts von uns lernen und von wegen der unwissenheit der guten schulkunst weder von seinen eygnen noch der andern argumenten oder schlußreden recht urtheilen und aller ding, ob er uberwinde oder uberwunden werde, keineswegs verstehn kann"; nachdem sie die Lästerungen zurückgewiesen, mit denen Moshaim Luther und seine Anhänger überschüttet hatte und die, wenn sie auch wahr wä-

---

a) Epistola theologorum Norimbergensium ad D. Rupertum a Mosham, decanum Pataviensem et regium consiliarium, in qua venenata eius convicia, mendacia et noxia dogmata percelluntur et magna ex parte, licet breviter, confutantur. 2 Bogen. 4.; und: der Predicanten zu Nürenberg schrifft an Ruprecht von Moshaim, Dechant zu Passau, verteutscht. 2½ Bogen. 4.

b) „Osiandrismus et monachismus fidei", nach einer andern Angabe „Monarchia atque monachismus fidei, quo Osiandrismus Norimberg. et antichristianismus in Lutherismo revelatur et gladio spiritus extinguitur atque iugulatur; quo denique epistolae Osiandri suorumque collegarum respondetur et unitrini verbi maiestas et unitas atque nomen Christi contra antichristum defenditur atque illustratur." S. Strobel a. a. O. S. 111.

seiner schriftstellerischen Wirksamkeit sey, wird dieß unerwünscht finden.

Der Brief Schleiermacher's kann nicht verstanden werden ohne den, auf welchen er eine Antwort ist; darum mußte der Brief meines Vaters ebenfalls mitgetheilt werden. Dennoch war diese Nothwendigkeit die Ursache, weßhalb ich so lange mit der Mittheilung dieser Briefe gezögert. Denn ich befürchte noch jetzt in gewissem Maße, daß der, meiner Ueberzeugung nach in der reinsten Gesinnung geschriebene, Brief meines Vaters von Vielen werde mißverstanden und unbillig beurtheilt werden, und daß, außer einem kleinen Theile von Lesern, die sich ganz auf seine Seite stellen werden, ein anderer ihn beinahe als einen herben Angriff auf Schleiermacher betrachten werde. Aber diese Besorgniß konnte mich doch nicht auf die Dauer abhalten, die Briefe zu veröffentlichen, um so weniger, da eine Bekanntmachung derselben früher oder später und ohne Erläuterungen von meiner Seite doch kaum zu vermeiden seyn mochte. Um so mehr fühle ich mich bewogen, einige das Verhältniß beider Männer kurz berührende Bemerkungen voranzuschicken.

Beide Briefe (denen seltsamerweise, im Concepte meines Vaters und im Originale Schleiermacher's, das Datum fehlt) müssen 1801 geschrieben seyn. Denn Schleiermacher bezieht sich im Anfange seines Briefes auf die Uebersendung seiner Predigten, die meinem Vater Veranlassung gegeben, an ihn zu schreiben. Hierunter ist nur möglich, den ersten Band zu verstehen, und dieser ist 1801 herausgekommen. Damals war mein Vater im dreiundsechzigsten Jahre, Schleiermacher im dreiunddreißigsten. Der große Abstand des Lebensalters hatte nicht gehindert, daß zwischen beiden Männern eine nahe, vertraute Freundschaft bestand, die nicht nur in häuslich-geselligem Verkehre, sondern auch in der gemeinschaftlichen Arbeit an der Uebersetzung von Hugo Blair's Predigten (4. Band 1795) Früchte trug. Eben deßhalb durfte sich der erfahrne

Mann, der Schleiermacher'n kannte und erkannte, zu einer Zeit, als er in der Kirche und Litteratur sehr wenig bekannt war, zu mahnenden und warnenden Worten, wo es ihm nöthig schien, aufgefordert fühlen. Es schien ihm nöthig, als ihm in den Reden über die Religion, erste Ausgabe 1799, eine spinozistische Weltansicht entgegentrat. Daß er eine solche zu erkennen glaubte, wird Jeder erklärlich finden, der weiß, wie viele Stellen von pantheistischer Färbung die erste Ausgabe enthält, welche Schleiermacher in den späteren zu mildern für nöthig erachtete. Mein Vater war von ganzem Herzen und in vollster Ueberzeugung Theist, und daß er es in wärmerer Weise war, als der damalige und spätere Rationalismus es zugelassen hätte, dieses geht aus seinem Briefe selbst hervor. Gesetzt also auch, man müsse urtheilen, der Anfänger der Correspondenz habe den innersten Geist der Reden über Religion nicht ganz richtig aufgefaßt, so würde doch sein Kampf gegen die spinozistische Denkart innerhalb der Theologie Jedem ehrwürdig seyn, der erwägt, wie nöthig dieser Kampf damals und zu aller Zeit ist, und wie sowohl auf dem populären, als auf dem strengsten dialektischen Gebiete der Theologie eine Rückkehr zum ernstlichen Theismus der Denkart des Verfassers Zeugniß gibt. Daß übrigens ein Theil der Bemerkungen des ersten Briefes vom Verfasser des zweiten zu persönlich aufgefaßt worden sey, wird der unparteiische Leser bald bemerken.

Das Verhältniß zwischen meinem Vater und Schleiermacher stellte sich seit dieser Zeit nie wieder zu der alten Vertraulichkeit her. Aber es blieb dessen ungeachtet nicht nur ein Band gegenseitiger Hochachtung, sondern auch, man darf es sagen, verschwiegener Liebe. Schleiermacher bewies dem Greise bis zu dessen Tode, 2. October 1817, eine zarte Rücksicht und Theilnahme, wovon unter Anderem seine Zeitungsanzeige vom Tode Sack's einen Beweis liefert. Ich erlaube mir, diesen kurzen Nekrolog vor

den Briefen abdrucken zu lassen, da er der darin ausgesprochenen Gesinnung und selbst des einfach-edlen Stils wegen der Aufbewahrung würdig erscheint. So ist also hier kein theologischer Parteienkampf, sondern ein Gegensatz, beruhend theils auf der verschiedenen Geistesrichtung zweier edlen Männer, theils auf einer Lebensfrage, in Bezug auf welche sich gewiß noch heute Viele der Besten, wenn auch in anderer Sprache, auf die Seite des Aelteren gegen den damaligen Jüngeren stellen würden. — Zum Schlusse bemerke ich, daß zwei nur auf Personalien sich beziehende Stellen aus Schleiermacher's Briefe weggelassen sind.

Magdeburg, den 18. Januar 1849.

Nekrolog des Bischofs Sack von Schleiermacher.

Am 2. October, abends um 7 Uhr, verschied an den Folgen wiederholter apoplektischer Anfälle, vier Wochen nach angetretenem achtzigsten Lebensjahre, umgeben von seiner Gattin und allen seinen Kindern und Enkeln, Herr Friedrich Samuel Gottfried Sack, Bischof der evangelischen Kirche, Oberkonsistorialrath, erster Hof- und Domprediger, Ritter des großen rothen Adlerordens.

Er war geboren 1738 den 4. September, trat zuerst in das Predigtamt bei der reformirten Gemeine zu Magdeburg 1769, wurde 1777 an die hiesige Ober-Pfarr und Domkirche berufen, und ist allmählig bis zur ersten Stelle hinaufgestiegen, und seit beinahe 40 Jahren Mitglied der höchsten kirchlichen Behörden gewesen. So war er nicht nur durch diese seine Stellung, sondern auch durch das Ansehen, welches er genoß, das Haupt der evangelisch-reformirten Geistlichkeit des preußischen Staats, und immer haben die Gemeinden dieser Kirche ihre Angelegenheiten mit Vertrauen in seinen Händen gesehen. Würdevolle Milde,

Achtung gegen die verschiedenen Ansichten, ruhiger Gang, entfernt eben so sehr von Neuerungssucht, als von mechanischer Anhänglichkeit an das Hergebrachte, bescheidne aber freimüthige Festigkeit, das waren die Hauptzüge seiner kirchlichen Geschäftsführung, und auf diesem Wege suchte er die Kirche, die ihm besonders anvertraut war, in ihrem alten Besitzstande, vorzüglich der Lehrfreiheit und der angestammten Einfachheit in den Gebräuchen zu erhalten. Indeß fühlte auch er schon lange, wie wünschenswerth und in mancher Hinsicht nothwendig die Vereinigung beider protestantischer Kirchen sei, und hat sich darüber auch öffentlich erklärt. Erst in den letzten Jahren zog er sich von der Geschäftsführung im Ministerium des Innern zurück, ist aber über wichtige Gegenstände fortwährend zu Rathe gezogen worden.

Seine Schriften sind für ein so langes Leben nur wenige, und sie gingen fast alle von seiner Amtsführung aus. Seine Rede war würdig, eindringlich und mit dem einfachsten Schmuck ausgestattet, aber immer rein und edel in ihrer ganzen Haltung. Mit Verschmähung aller Nebenabsichten war Erbauung sein einziger Zweck, und durch dies einfache Bestreben ist er zwei Generationen einer zahlreichen und dankbaren Gemeine zum Segen geworden, ohne in irgend eine religiöse Parteiung verwickelt zu werden. Wenn wir sagen, daß er den Fußtapfen seines Vaters und Schwiegervaters, Spalding's, folgte, so bezeichnet dies am kürzesten seine religiöse und theologische Denkungsart. Die Kraft dieser Ueberzeugungen hat sich vor den Augen seiner Gemeine in einem langen von Gott sehr begnadigten Leben bewährt.

Durch dankbaren Frohsinn in den Zeiten der Ruhe und des Wohlstandes, durch unveränderten Gleichmuth im Emporsteigen, durch Ergebung und immer wiederkehrendes Vertrauen in den Stürmen der Zeit, durch die Ruhe, mit welcher er aus einem höchst glücklichen häuslichen Leben sei-

nem Ende entgegensah, den Tod nie fürchtend und selten wünschend, ist er allen, die ihn näher kannten, ein anmuthiges und erweckliches Bild christlicher Weisheit geworden. Wiewohl schon seit 30 Jahren wegen eines wiederkehrenden Schwindels von der Pflicht regelmäßig zu predigen befreit, entwöhnte er doch nur allmählig seine Gemeine davon, ihn an heiliger Stätte zu hören. Allein er erschien immer seltener. An den großen feierlichen Tagen der letzten Jahre wagte er, zum Leidwesen Vieler, nicht mehr aufzutreten. Zum letzten Male hat er öffentlich geredet bei der Einführung seines zweiten Sohnes als seines Stellvertreters bei der Domgemeine, und dies war zugleich sein eigener Abschied von dieser. Auf eine besondere Art möge noch sein Andenken denen im Segen bleiben, welche von ihm den Unterricht im Christenthum empfingen, und in seine Hände das Gelübde des Christen ablegten. Unter diese gehört Se. M. der König und dessen sämmtliche Geschwister, wie auch des Kronprinzen K. H. Und so dürfen wir ihm seinen Theil zusprechen an den Segnungen, welche wir alle des Königs aufrichtiger Frömmigkeit verdanken, und auch an denen, welche dereinst des Thronfolgers christlicher Sinn unsern Nachkommen bereiten wird.

I. Schreiben von Friedr. Sam. Gottfr. Sack an Friedr. Schleiermacher.

Sie wissen, mein theuerster Herr Schleiermacher, wie hoch ich Sie von Anfang unserer Bekanntschaft an geschätzt habe, und ich darf nicht daran zweifeln, daß Sie mich unter Ihre aufrichtigsten Freunde gezählt haben. Die Talente, die Ihnen Gott verliehen, die schönen Kenntnisse, die Sie sich erworben, und der rechtschaffene Sinn, den ich an Ihnen wahrnahm, erwarben Ihnen meine Hochachtung und mein Herz; und ließen mich wünschen, daß Sie sich als ei-

ner der vertrauteren Freunde meines Hauses ansehen möchten. Es gab nur Eine Seite in Ihrer Denkungsweise und in Ihrer Lebensart, die meinen Begriffen und meinem Gefühl von Schicklichkeit entgegen war. Den Geschmack, den Sie an vertrauteren Verbindungen mit Personen von verdächtigen Grundsätzen und Sitten zu finden schienen, konnte ich mit meinen Vorstellungen von dem, was ein Prediger sich und seinen Verhältnissen schuldig ist, nicht vereinen. Sie wissen, daß ich Ihnen einen Zweifel darüber nicht verschwieg, und wenn Sie auch meine Meinung nicht gebilligt haben, haben Sie gewiß meine Offenherzigkeit nicht getadelt. Ihr Werk über die Religion erschien. Als ich einen Theil der ersten Rede in Manuscript gelesen hatte, machte ich mir die angenehme Vorstellung, daß die Schrift eines Mannes von Geist der Religion Verehrer und Freunde unter denen, die sie bloß verkennen, gewinnen würde; und daß sie in keiner andern Absicht als in dieser geschrieben sei. Sie erinnern sich ohne Zweifel, mit welcher Lebhaftigkeit ich Ihnen meine Freude und meine Hoffnung zu erkennen gegeben habe; die Folge hat mich inzwischen zu bald gelehrt, wie gröblich ich mich getäuscht hatte. Ich kann das Buch, nachdem ich es bedachtsam durchgelesen habe, leider für nichts weiter erkennen, als für eine geistvolle Apologie des Pantheismus, für eine rednerische Darstellung des Spinosistischen Systems. Da gestehe ich Ihnen nun ganz freimüthig, daß dieses System mir allem dem, was mir bisher Religion geheißen hat, und gewesen ist, ein Ende zu machen scheint, und ich die dabei zum Grunde liegende Theorie für die trostloseste sowohl als verderblichste halte, und sie auf keine Art und Weise weder mit dem gesunden Verstande noch mit den Bedürfnissen der moralischen Natur des Menschen in irgend eine Art von Vereinigung zu bringen weiß. Eben so wenig begreife ich, wie ein Mann, der einem solchen Systeme anhängt, ein redlicher Lehrer des Christenthums sein könne; denn keine Kunst der Sophistik und der Bered-

samkeit wird irgend einen vernünftigen Menschen jemals überzeugen können, daß der Spinosismus und christliche Religion mit einander bestehen könnten. Ich bin zwar überzeugt, daß Sie als Prediger die Grundsätze und Meinungen nicht vortragen werden, die Sie als die wahren und richtigen mit so wegwerfender Verachtung der ihnen entgegenstehenden in Ihrem Werke darzustellen gesucht haben. Sie werden fernerhin bei den gemeinen Begriffen von der Abhängigkeit des Menschen von Gott, von der Verbindung, in der wir mit dem höchsten Wesen stehen, und von den Gesinnungen der Anbetung, der Dankbarkeit, des Gehorsams und des Vertrauens, die daraus fließen, in einer verständlichen und vielleicht auch biblischen Sprache reden; aber Sie werden es als ein Mann thun, der von diesem allen in seinem Herzen nichts glaubt, der sich nur zu den Irrthümern und dem Aberglauben des undenkenden Pöbels herabläßt, und um nicht anstößig zu werden noch Redensarten gebraucht, die bei ihm selbst gar keinen oder einen durchaus verschiedenen Sinn haben. Was ist ein Prediger, der das Universum für die Gottheit hält, dem Religion nichts weiter ist, als Anschauung des Universums; der zwischen Religiosität und Moralität durchaus keine Verknüpfung erkennt; der alle Motive zum Gutsein, die aus Religionsbegriffen hergenommen sind, verachtet und verhöhnet, der von keiner Dankbarkeit gegen einen unsichtbaren ewig lebenden Wohlthäter etwas wissen will — — — was ist ein solcher Prediger für ein bedauernswürdiger Mensch! Wie muß ihm bei jedem Worte, das er auf der Kanzel sagt, sein Herz des Doppelsinnes, der Heuchelei und des Verfälschens der Wahrheit aus lohnsüchtigem Eigennutz oder aus niedriger Menschenfurcht oder Menschengefälligkeit bezüchtigen! — Lösen Sie mir das Räthsel, wie Ihnen ein Geschäft noch gefallen kann, das Ihnen doch nothwendig als Frucht und als Beförderung der Albernheit und des Aberglaubens erscheinen muß — wie Sie das Beharren bei diesem Geschäft aus

Convenienz mit Ihrem eigenen Gefühl von Recht in Harmonie bringen können? Ich kann mir denken, daß ein Spinosa in sich selbst ruhig und vielleicht auch glücklich gewesen sei; aber daß er es als ein bestellter Lehrer der christlichen Religion, und wenn er öffentlich gerade das Gegentheil in seiner Philosophie hätte lehren müssen, gewesen sein würde, daran zweifle ich. Ehre macht es ihm daher, daß er, seiner Armuth ungeachtet, den ihm angebotenen Lehrstuhl in Heidelberg ausschlug. — Doch vielleicht haben Sie sich darüber einen mir unbekannten Grundsatz gemacht und halten es nicht für unrecht, die, religiöse Gegenstände bezeichnenden Worte zu gebrauchen, obgleich Sie den Sinn, der nach dem allgemeinen Sprachgebrauch damit verbunden wird, für Unsinn halten. Nach der Klugheit einiger neuer Philosophen ist es erlaubt und rathsam den Wörtern Gott, Religion, Vorsehung, künftiges Leben noch eine Zeitlang ihren Platz zu gönnen und ihnen nach und nach andre Begriffe unterzulegen, bis man sie nicht mehr nöthig haben wird, und sie ohne alle Gefahr weglassen kann.

Meiner Ansicht der Sache nach hat Sie, mein theuerster Herr Prediger, das Verlangen, sich einen neuen Weg zu bahnen, und die Scheu vor dem, was gemein ist, verbunden mit spekulativem Scharfsinn und blühender Einbildungskraft, auf einen Abweg, und, meiner innigsten Ueberzeugung nach, auf einen unglücklichen Abweg verleitet. Es von Ihnen zu denken, ohne es Ihnen zu sagen, scheint mir der Pflicht der Freundschaft, und dem, was ich sonst Ihnen und mir schuldig bin, entgegen. Ich weiß sehr wohl, daß diese Erklärung meiner Unübereinstimmung mit Ihnen in dem, was ich für das Heiligste und Angelegentlichste des Menschen erkenne, gar nichts dazu beitragen kann, Ihre Meinungen und Gedanken irgend etwas zu verändern. Ich weiß auch, daß in dem Zirkel, in welchem Sie leben, Männer wie ich für Schwachsinnige gehalten werden, deren Urtheil gegen die Kraft- und Machtsprüche solcher, die selbst

auf einen Leibnitz, Locke, Garve, Engel u. s. w. als auf armselige Halbköpfe herabschauen, gar kein Gewicht hat. Aber der Himmel weiß, daß ich auch dieses nicht schreibe, um Sie zu einer andern Meinung zu bringen, sondern nur, um Sie nicht in Ungewißheit zu lassen, welches die meinige sei. Ich will durchaus Niemanden verachten, verketzern oder verdammen, aber ich verachte, verketzere und verdamme unverhohlen die, nach meinen Einsichten, verabscheuungswerthe (so genannte) Philosophie, die an der Spitze des Universums kein sich selbst bewußtes, weises und gütiges Wesen anerkennt, die mich zu dem Geschöpf einer Allmacht und Weisheit macht, die nirgends ist und überall; die mir die edle Freude, das unvertilgbare süße Bedürfniß rauben möchte, meine Augen dankbar zu einem Wohlthäter aufzuheben, die unter meinen Leiden mir den Trost grausam entzieht, daß ein Zeuge meiner schmerzhaften Gefühle da sey, und ich unter der Regierung einer auch auf mein Wohl bedachten Güte leide. Ich verachte und verdamme die gleißende Toleranz, die der Abgötterei, der Schwärmerei, der Lasterhaftigkeit das Thor zum Tempel der Religion nicht minder freundlich aufmacht, als den Weisen und Guten, die nach Wahrheit und Tugend streben. Aeußerst empörend und verderblich erscheint mir die revolutionäre neue Schule, die mit frevelhafter Hand alles umstürzt und niederreißt, die aus dem schönsten fruchtbarsten Felde des menschlichen Denkens und Glaubens eine traurige öde Wüste macht, in der auch nicht Ein Baum mehr Schatten giebt, nicht Ein Halm mehr wächst, nicht Eine Quelle mehr rieselt. Eben so empörend ist mir die revolutionäre neue Sprache, die, der ersten Regel alles vernünftigen Redens und Belehrens (der Verständlichkeit) zum Trotz, immer mit falscher Münze zahlt, sich in räthselhaftes Dunkel hüllt und aus Furcht, sich gemein auszudrücken, schwülstig wird, grade wie ein Mensch, der um nur größer, als andre, zu scheinen, auf Stelzen einhergeht. Ein mit der edlen Einfalt der Griechen so bekann-

ter Mann, wie Sie, sollte wenigstens diese pomphafte und geschmacklose Schreibart verschmähen, und sie den Schwärmern und poetisirenden Witzlingen überlassen, die sich mit dem Anstaunen und dem Lobe der empfindelnden, gelehrt sein wollenden Weiblein begnügen. Auch ist das schneidende Absprechen in Sachen dieser Art gewiß so wenig ein nothwendiges Erforderniß, als eine Empfehlung eines ächten Philosophen. Wer Paradoxien vorträgt, hat, meiner Meinung nach, doppelt nöthig sich in den Grenzen der Bescheidenheit zu erhalten.

Mein theuerster Herr Schleiermacher! hätte mein Herz weniger an Ihnen gehangen, wäre mir die Hoffnung nicht so viel werth gewesen, daß Sie die Kraft und den Willen haben würden, dem Strome der Afterweisheit, die unser Zeitalter characterisirt, einen festen Damm mehr entgegenzusetzen: so würde es mir nicht so wehe thun, daß gerade Sie sich von diesem Strome haben fortreißen lassen. Ihre Kanzelvorträge, das bin ich gewiß, schaffen Nutzen; der Verstand und das Herz ihrer Zuhörer werden dabei gewinnen — aber gewiß nur derjenigen Zuhörer, die von Ihrem eigentlichen System keine Kenntniß und Ahndung haben. Wollen Sie denn künftig nur von diesen mit Nutzen gehört werden? Von allen denen aber, und unter diesen sind doch gewiß der Achtungswerthen sehr viele, deren Religiosität noch an dem Glauben an einen seienden und gebietenden Gott hängt, und denen Streben etwas anders ist als ein Verschwinden ins Universum — von denen könnten Sie wünschen vermieden zu werden? — Auch aus Eigennutz thut es mir wehe, daß für mich in allem, was Sie über religiöse Gegenstände sagen oder schreiben könnten, so wahr es auch sei und so trefflich es auch gesagt sein möchte, doch keine Nahrung mehr zu finden ist, denn ich bin nicht Herr des Eindrucks, den die unvermeidliche Assoziation der Ideen auf mich machen würde. Mit herzlicher Wehmuth nehme ich daher Abschied von Ihnen. Ihr Weg ist nicht der meinige.

Ich hoffe, wir werden einmal uns wiederfinden; ob Sie zu mir sich wenden werden, oder ich zu Ihnen herumkomme, wird die Zeit lehren.

II. Antwortschreiben von Friedr. Schleiermacher an Friedr. Sam. Gottfr. Sack.

Ja wohl, mein verehrungswürdiger Herr Hofprediger, ist eine offene Erklärung besser als ein verschlossenes Urtheil, und ich kann sagen, daß ich mir lange die erstere gewünscht habe; mehr konnte ich nicht, denn ein Tadel muß erst ausgesprochen werden, ehe eine Vertheidigung erfolgen kann. Zwar haben Sie mir über die Gegenstände Ihres Schreibens, wie Sie mich denn auch darauf verweisen, schon mündlich Ihre Meinung eröffnet: allein so sehr auch diese Offenherzigkeit, wie jede, mir werth gewesen ist, so verhinderte doch leider immer irgend etwas ihre rechte Wirkung; bald schienen Sie sich auf Einwendungen nicht einlassen zu wollen, bald fehlte die Zeit zu einer ordentlichen Erörterung, bald waren die Umstände dagegen. Schriftlich geht das Alles besser, und ich sage Ihnen daher herzlichen Dank dafür, daß Sie der alten Zuneigung so viel eingeräumt haben, mir das schon so lange für mich bestimmt gewesene Schreiben doch endlich zukommen zu lassen. Haben die übersandten Predigten Ihnen einen neuen Antrieb dazu gegeben, so ist schon das mir eine sehr werthe Frucht ihrer Bekanntmachung. Erlauben Sie mir nun ohne weitere Vorrede bei demjenigen anzufangen, womit Ihr Schreiben anfängt und was auch ohnstreitig das Aeltere in Ihnen ist, bei Ihrem Mißfallen an meinen freundschaftlichen Verbindungen. Ihr Schreiben redet von Menschen von verdächtigen Grundsätzen und Sitten, mit denen ich in vertrauteren Verhältnissen stehen soll, und wohin ich auch sehe auf den eingeschränkten Kreis meines Umgangs oder auf Ihre ehemaligen Winke, so finde ich nur Friedrich Schlegel, auf den sich dieses beziehen kann.

—— Ein einziges Mal — und es war das letzte Mal, als ich das Glück hatte, Sie in Ihrem Hause zu sehen — einmal, nachdem seit zwei Jahren eine enge Freundschaft zwischen ihm und mir bestanden hatte, haben Sie sich hierüber geäußert. Nicht die Freimüthigkeit dieser Aeußerung, theuerster Herr Hofprediger, hat mich aus Ihrem Hause entfernt; sondern die besondere Art derselben, die Ausdrücke, welche in dem Munde eines so feinen und besonnenen Mannes ganz darauf berechnet zu sein schienen, daß ich mich der Gefahr, sie wiederholt zu hören, nicht würde aussetzen wollen. Unser Gespräch ward damals unterbrochen, erlauben Sie mir es wieder aufzunehmen. Schlegel hat die Lucinde geschrieben, ein Buch, welches man nicht ohne wieder ein Buch zu schreiben, gründlich vertheidigen könnte, und welches ich auch nicht ganz vertheidigen möchte, weil es neben vielem Lobenswürdigen und Schönen manches enthält, was ich nicht billigen kann; aber zeigt es verderbte Grundsätze und Sitten an? Wenn Jemand eine Theorie, die er sich über den Umfang der poetischen Darstellung gemacht hat, in einem Beispiel ausdrücken will, so hat das mit seinem Character nichts zu schaffen. Und unsittliche Nebenabsichten oder unwillkührliche Ausbrüche innerer Unsittlichkeit habe ich für mein Theil in der Lucinde nicht gefunden, wohl aber in vielen deutschen und französischen Dichtern, die Niemand verketzert und beschimpft. Gegen diese kommt mir mein Freund vor wie ein Künstler, der eine unbekleidete Venus malt, gegen morgenländische Sultane, die üppige Tänze in Gegenwart der Jugend von lebendigen Personen aufführen lassen. ——

Nie werde ich der vertraute Freund eines Menschen von verwerflichen Gesinnungen sein: aber nie werde ich aus Menschenfurcht einem unschuldig Geächteten den Trost der Freundschaft entziehen, nie werde ich meines Standes wegen, anstatt nach der wahren Beschaffenheit der Sache zu handeln, mich von einem Schein, der Andern vorschwebt, leiten lassen. Einer solchen Maxime zufolge würden ja wir Pre-

diger die Vogelfreien sein im Reiche der Geselligkeit, jede Verläumdung gegen einen Freund, wenn sie gut genug ersonnen war, um Glauben zu finden, könnte uns von ihm verbannen. Vielmehr ist das Ziel, welches ich mir vorgesetzt habe, dieses, durch ein untadelhaftes gleichförmiges Leben, es mit der Zeit dahin zu bringen, daß nicht von einem unverschuldeten übeln Ruf meiner Freunde ein nachtheiliges Licht auf mich zurückfallen kann, sondern vielmehr von meiner Freundschaft für sie ein vortheilhaftes auf ihren Ruf.

Der zweite Hauptpunkt Ihres Schreibens betrifft meine Reden über die Religion. Hier muß ich zuerst aufs Ernstlichste gegen Ihre Ansicht von diesem Buche protestiren. Es sollte eine Apologie des Pantheismus, eine Darstellung der spinozistischen Philosophie sein? Etwas, wovon nur beiläufig auf wenigen Seiten die Rede war, sollte die Hauptsache sein? und die ganze erste Rede, worin Sie Selbst nichts dergleichen finden, und ein großer Theil der zweiten und die dritte und vierte und fünfte, in welchen allen von ganz andern Dingen die Rede ist, kurz fast das ganze Buch sollte nur eine müßige Zugabe zu diesen wenigen Seiten sein? Sie sagen, ich sei ein Pantheist, diesem Systeme sei die Religion ganz entgegengesetzt, und zugleich sagen Sie, ich rede von den entgegengesetzten Vorstellungsarten mit wegwerfender Verachtung! Habe ich denn von der Religion, in welchem Sinne Sie das Wort auch nehmen, habe ich von dem Glauben an einen persönlichen Gott mit Verachtung geredet? Gewiß nirgends. Ich habe nur gesagt, daß die Religion davon nicht abhange, ob man im abstracten Denken der unendlichen übersinnlichen Ursach der Welt das Prädicat der Persönlichkeit beilege oder nicht. Hiervon habe ich, obgleich so wenig als irgend Jemand ein Spinozist, den Spinoza als Beispiel angeführt, weil in seiner Ethik durchaus eine Gesinnung herrscht, die man nicht anders als Frömmigkeit nennen kann. Von dem Factum, daß einige Menschen Gott die Persönlichkeit beilegen, Andere nicht, habe

ich den Grund in einer verschiedenen Richtung des Gemüths aufgezeigt und zugleich, daß keine von beiden die Religion hindere. Hievon muß man nun unterscheiden, daß ohne einen gewissen Anthropomorphismus nichts in der Religion in Worte gefaßt werden kann, und dieser ist es wohl eigentlich, den Sie, verehrungswürdiger Mann, so festhalten, und ich thue es mit Ihnen, wie Sie in den Reden überall finden können. Allein dieser bleibt nicht in den Schranken des metaphysischen Begriffs der Persönlichkeit Gottes, hängt also auch von diesem nicht ab, und muß also auch in der Religion auch dem erlaubt sein, dem seine Metaphysik dieses Prädicat für die Gottheit nicht gestattet. Wiederum ist aus dem Begriff der Persönlichkeit Gottes keine Religion zu entwickeln, er ist nicht die Quelle der Andacht; Niemand ist sich in derselben seiner bewußt, er zerstört sie vielmehr.

Jener Anthropomorphismus herrscht auch in der Schrift, in den Reden Jesu, im Christenthum durchaus, ob aber auch jener metaphysische Begriff von Persönlichkeit mit demselben von jeher verbunden gewesen, das möchte eine ganz andere Frage sein. Der jetzt gewöhnliche Begriff von Gott ist zusammengesetzt aus dem Merkmale der Außerweltlichkeit, der Persönlichkeit und der Unendlichkeit, und er wird zerstört, sobald eins von diesen fehlt. Ob nun diese wohl schon damals gebildet sein mögen? Und wenn man manche Christen genannt hat, welche die Unendlichkeit Gottes aufhoben, ob man nicht auch ein Christ sein könnte, wenn man in seiner Philosophie eins von den andern beiden aufhebt?

Mein Endzweck ist gewesen, in dem gegenwärtigen Sturm philosophischer Meinungen die Unabhängigkeit der Religion von jeder Metaphysik recht darzustellen und zu begründen. In mir ist also um irgend einer philosophischen Darstellung willen der Gedanke eines Streites meiner Religion mit dem Christenthum niemals entstanden und nie ist es mir eingefallen, mich als den Diener einer mir verächtlichen Superstizion anzusehen, vielmehr bin ich sehr über-

zeugt, die Religion wirklich zu haben, die ich verkündigen soll, wenn ich auch eine ganz andere Philosophie hätte, als die Meisten von denen, welche mir zuhören. Eben so wenig ist in mir eine irgend unwürdige Klugheit oder reservatio mentalis, sondern ich lege den Worten gerade die Bedeutung bei, die ihnen der Mensch, indem er in der religiösen Betrachtung begriffen ist, beilegt — nur nicht außerdem noch irgend eine andre. Eben der Endzweck schwebte mir auch vor, indem ich meine Meinung von dem Verhältniß der Religion zur Moral mittheilte. Deutlich genug habe ich gesagt, um es nicht wiederholen zu dürfen, daß ich die Religion nicht deswegen für etwas Leeres halte, weil ich erkläre, daß sie zum Dienst der Moral nicht nothwendig ist. Deutlich genug, daß ich unsere kirchliche Anstalt, wie sie jetzt ist, für ein doppeltes, theils der Religion, theils der Moral gewidmetes Institut halte, und so glaube ich also weder etwas meiner Ueberzeugung Zuwiderlaufendes, noch etwas Geringes zu thun, wenn ich von der Religion zu den Menschen rede, als zu solchen, die zugleich moralisch sein sollen, und von der Moral, als zu solchen, die zugleich religiös zu sein behaupten, von beiden nach dem Verhältniß, welches ich jedesmal schicklich finde. Vielmehr halte ich den Stand des Predigers für den edelsten, den nur ein wahrhaft religiöses, tugendhaftes und ernstes Gemüth würdig ausfüllen kann, und nie werde ich ihn mit meinem Willen gegen einen andern vertauschen. Wenn Sie Sich aber auch dies nicht erklären konnten, verehrungswürdiger Mann, wie konnten Sie doch auf die Voraussetzung fallen, welche Ihr Schreiben andeutet: aus eigennützigen Absichten sollte ich Prediger bleiben? In der That werden Sie gestehen müssen, daß ich in jeder andern Laufbahn bald das mäßige Auskommen finden würde, was mein Amt mir gewährt — und auf viel mehr rechne ich nicht. Oder aus Menschengefälligkeit? Gegen den Kreis meiner Freunde? Den denken Sie sich doch so, als werde er sich ungemein freuen, wenn ich

ner der vertrauteren Freunde meines Hauses ansehen möchten. Es gab nur Eine Seite in Ihrer Denkungsweise und in Ihrer Lebensart, die meinen Begriffen und meinem Gefühl von Schicklichkeit entgegen war. Den Geschmack, den Sie an vertrauteren Verbindungen mit Personen von verdächtigen Grundsätzen und Sitten zu finden schienen, konnte ich mit meinen Vorstellungen von dem, was ein Prediger sich und seinen Verhältnissen schuldig ist, nicht vereinen. Sie wissen, daß ich Ihnen einen Zweifel darüber nicht verschwieg, und wenn Sie auch meine Meinung nicht gebilligt haben, haben Sie gewiß meine Offenherzigkeit nicht getadelt. Ihr Werk über die Religion erschien. Als ich einen Theil der ersten Rede in Manuscript gelesen hatte, machte ich mir die angenehme Vorstellung, daß die Schrift eines Mannes von Geist der Religion Verehrer und Freunde unter denen, die sie bloß verkennen, gewinnen würde; und daß sie in keiner andern Absicht als in dieser geschrieben sei. Sie erinnern sich ohne Zweifel, mit welcher Lebhaftigkeit ich Ihnen meine Freude und meine Hoffnung zu erkennen gegeben habe; die Folge hat mich inzwischen zu bald gelehrt, wie gröblich ich mich getäuscht hatte. Ich kann das Buch, nachdem ich es bedachtsam durchgelesen habe, leider für nichts weiter erkennen, als für eine geistvolle Apologie des Pantheismus, für eine rednerische Darstellung des Spinosistischen Systems. Da gestehe ich Ihnen nun ganz freimüthig, daß dieses System mir allem dem, was mir bisher Religion geheißen hat, und gewesen ist, ein Ende zu machen scheint, und ich die dabei zum Grunde liegende Theorie für die trostloseste sowohl als verderblichste halte, und sie auf keine Art und Weise weder mit dem gesunden Verstande noch mit den Bedürfnissen der moralischen Natur des Menschen in irgend eine Art von Vereinigung zu bringen weiß. Eben so wenig begreife ich, wie ein Mann, der einem solchen Systeme anhängt, ein redlicher Lehrer des Christenthums sein könne; denn keine Kunst der Sophistik und der Bered-

Deshalb und nur deshalb setzte ich dem Buche meinen Namen nicht vor, und that ernstlich das Meinige ihn unbekannt bleiben zu lassen. Daß ich diesen Endzweck nicht erreicht, liegt nicht an mir, sondern an der in Berlin einheimischen litterarischen Neugierde und Plauderei. Was Ihr Schreiben bloß litterarisches enthält, übergehe ich gern, um nicht zu lang zu werden, nur Eins kann ich nicht unberührt lassen, weil es mich bitter gekränkt hat. Weil ich — denn Sie wissen, daß ich es bin — über Engel, Garve und Leibnitz als Schriftsteller ein aufrichtiges aber strenges Urtheil gefällt habe, deshalb soll ich über ihren persönlichen Werth ein Urtheil fällen, wofür ich den Ausdruck nicht nachsprechen will? Wie folgt das? Ich berühre es nur und sage nichts weiter darüber. Ich schließe vielmehr mit der Versicherung, daß meine Gesinnungen gegen Sie noch immer dieselben sind. Unsere Verschiedenheiten waren mir längst bekannt, ich wußte, was Ihnen an mir mißfiel, und was Sie an meiner Gesinnung unrichtig beurtheilten. Ich konnte mir denken, daß, wenn Sie einmal die zarte Schonung dieser Punkte aus den Augen setzten, wenn Sie einmal den väterlichen Freund und den mit Autorität versehenen Vorgesetzten verwechselten, ein Verhältniß, das mir sehr werth war, plötzlich zerstört werden würde, um so weniger also durfte, als dies leider wirklich erfolgte, meine Gesinnung gegen Sie sich ändern, und sie wird sich auch nicht ändern, selbst wenn Ihre andre Ueberzeugung Sie wider Ihre Neigung nöthigen sollte, mein persönlicher Gegner zu werden.

Convenienz mit Ihrem eigenen Gefühl von Recht in Harmonie bringen können? Ich kann mir denken, daß ein Spinosa in sich selbst ruhig und vielleicht auch glücklich gewesen sei; aber daß er es als ein bestellter Lehrer der christlichen Religion, und wenn er öffentlich gerade das Gegentheil in seiner Philosophie hätte lehren müssen, gewesen sein würde, daran zweifle ich. Ehre macht es ihm daher, daß er, seiner Armuth ungeachtet, den ihm angebotenen Lehrstuhl in Heidelberg ausschlug. — Doch vielleicht haben Sie sich darüber einen mir unbekannten Grundsatz gemacht und halten es nicht für unrecht, die, religiöse Gegenstände bezeichnenden Worte zu gebrauchen, obgleich Sie den Sinn, der nach dem allgemeinen Sprachgebrauch damit verbunden wird, für Unsinn halten. Nach der Klugheit einiger neuer Philosophen ist es erlaubt und rathsam den Wörtern G o t t, R e l i g i o n, V o r s e h u n g, k ü n f t i g e s L e b e n noch eine Zeitlang ihren Platz zu gönnen und ihnen nach und nach andre Begriffe unterzulegen, bis man sie nicht mehr nöthig haben wird, und sie ohne alle Gefahr weglassen kann.

Meiner Ansicht der Sache nach hat Sie, mein theuerster Herr Prediger, das Verlangen, sich einen neuen Weg zu bahnen, und die Scheu vor dem, was gemein ist, verbunden mit spekulativem Scharfsinn und blühender Einbildungskraft, auf einen Abweg, und, meiner innigsten Ueberzeugung nach, auf einen unglücklichen Abweg verleitet. Es von Ihnen zu denken, ohne es Ihnen zu sagen, scheint mir der Pflicht der Freundschaft, und dem, was ich sonst Ihnen und mir schuldig bin, entgegen. Ich weiß sehr wohl, daß diese Erklärung meiner Unübereinstimmung mit Ihnen in dem, was ich für das Heiligste und Angelegentlichste des Menschen erkenne, gar nichts dazu beitragen kann, Ihre Meinungen und Gedanken irgend etwas zu verändern. Ich weiß auch, daß in dem Zirkel, in welchem Sie leben, Männer wie ich für Schwachsinnige gehalten werden, deren Urtheil gegen die Kraft- und Machtsprüche solcher, die selbst

dem Briefe, sondern nur die Unterdrückung der Armen durch die Reichen, ihre unbrüderlichen Anklagen vor Gericht, und die Schmach, welche sie dadurch den Christengemeinden bereiten, nennt das 2. Kapitel, und das 5. droht nur mit Gottes Vergeltung den ungerechten Reichen, welche dem Arbeiter den Lohn entziehen, ja durch ihren Einfluß sogar das Recht beugen. In der Ermahnung zur Geduld (5, 7—11.) könnte nur die Vergleichung mit den Leiden der Propheten auf Verfolgungen hindeuten; aber auch dort liegt der Trost nur in der gleichmäßigen Erfahrung der Propheten, daß nicht äußeres Glück und Frömmigkeit einander entsprechen, daß der Christ nicht in äußerem, irdischen Wohlergehen einen Lohn erwarten soll; ja Hiob's Leiden sind keine Verfolgungen, sondern vielmehr jene innern Versuchungen, wenn der Glaube nicht die düstern Hüllen der Gegenwart durchbrechen kann, sondern sie ihm als Widerspruch zu seiner innern Seligkeit erscheinen. Und gilt nicht für diese Versuchungen dasselbe wie für die großen in der Verfolgung? Wie sich der Brief überall auf ethische Verhältnisse des gewöhnlichen Lebens bezieht, so gehören auch diese Versuchungen nicht zu den außerordentlichen und bleiben somit nicht mehr der fremde, willkürliche, vergessene Anfangspunct des Briefes. Ja, wenn 1, 14 ff. dargestellt wird, wie sie aus der Lockung und Reizung der ἐπιθυμία entstehen, so läßt uns diese feinere Beobachtung keinen Zweifel mehr übrig, daß die ποικίλοι πειρασμοὶ keine Verfolgungen bezeichnen a). Daß auch die ὑπομονή, welche aus solcher Prüfung hervorgeht, nicht gerade Verfolgungen voraussetzt, wie de Wette meint, zeigt z. B. Röm. 2, 7.; vielmehr soll die Beharrlichkeit, die Festigkeit, welche sich im ἔργον τέλειον erweist, die Wirkung solcher Prüfungen seyn. Die Betonung des τέλειον im Folgenden zeigt übri-

a) Deshalb ist unsere Stelle von der ähnlichen 1 Petr. 1, 6. gänzlich verschieden.

gens zugleich, daß nicht mit de Wette die thätige Tugend als Frucht der Beharrlichkeit angesehen wird, sondern vielmehr die τελειότης. Somit ist die ὑπομονὴ schon activ gedacht, nur die Ermahnung folgt noch, ihr Werk zur Vollkommenheit gedeihen zu lassen. Darum folgt denn auch V. 5. die Ermahnung zum Gebete um Weisheit, um die Bedingung zur Vollkommenheit, die Ermahnung zur glaubensvollen, zweifellosen Bitte um dieselbe V. 6—8.

Hierin tritt nun schon der ganze Charakter des Briefes hervor, welcher die Rückwirkung des gläubigen, in Werken sich bewährenden Lebens auf den Glauben selber zeigt, während Paulus von der Wiedergeburt zum Glauben, von der neuen Schöpfung in ihm ausgeht, der natürlich ein entsprechendes, neues Leben nothwendig folgt. Jakobus faßt die Förderung des Glaubens durch die Heiligung ins Auge, während Paulus die Rechtfertigung durch den Glauben in den Mittelpunct stellt. Darum fordert Jakobus eine Befolgung des Gesetzes, während bei Paulus in dem neuen Leben zugleich ein neuer Gehorsam gegeben ist.

Aus allen Verhältnissen trat nun aber dem Verfasser besonders das Verhältniß der Armen und Reichen entgegen, und aus allen Versuchungen gerade die aus diesem Verhältniß entspringenden; darum erinnert er den so leicht verzagten, in Knechtessinn versinkenden Armen V. 9. an seine Hoheit in Christo und mahnt V. 10. den so leicht übermüthigen, auf seine Schätze vertrauenden Reichen an die Vergänglichkeit seiner Güter. Dieser Mahnung gegenüber ist eine Widerlegung der Ansicht Schwegler's [a]), als seyen die πτωχοὶ die Ebioniten oder — was ihm gleichbedeutend ist — Judenchristen, die πλούσιοι ihre Gegner, die Heidenchristen oder Pauliner, eine Widerlegung, sag' ich, ist hier überflüssig; ja Stellen wie 5, 4. müßten ihres Sinnes erst beraubt werden, die Kleider V. 3., τρυφᾶν, ἡμέρα

a) Nachapostolisches Zeitalter I. S. 419.

σφαγῆς u. s. w. künstlich gedeutet, oder die unnatürlichsten Voraussetzungen, als seyen gerade die Reichen Pauliner geworden, oder wer weiß welche andere gemacht werden, ehe sie sich in diese Exegese fügten a). Schließt sich nun hieran V. 12. die Seligpreisung des in der Versuchung Ausharrenden an, so müßte entweder das Fremdartigste vermischt seyn, oder Jakobus denkt an die Versuchungen im gewöhnlichen Verkehre des Lebens; die Bewährten empfangen den Kranz des Lebens b).

Die Quelle dieser Versuchungen findet nun V. 13 ff. in der ἐπιθυμία des Menschen, weil von Gott, dem Vater der Lichter c), nur vollkommene Gaben stammen; ja so wenig sey in ihm eine Veränderung, wie doch in den Gestirnen, daß sich nicht nur kein Dunkel in ihm finde, sondern auch kein Schatten einmal geworfen werde, der von einer Veränderung in ihm zeugte. Vielmehr stamme aus seiner freien,

---

a) Paßt diese Ermahnung nur für die Verhältnisse Armer und Reicher zu einander, welcher spätere Schriftsteller hätte sich dann wohl gerade diese als Motiv genommen für einen großen Theil einer dem Jakobus untergeschobenen Schrift!

b) Wie frühe sich Reiche und Arme unter den Christen fanden und ein Unterschied bei ihnen hervortrat, zeigt das Streben, ihn durch die sogenannte Gütergemeinschaft, Apostelg. 4., frühe zu überwinden. In manchen Darstellungen dieser frühesten Verhältnisse in den Gemeinden scheint der Anfang des Christenthums mit den ersten Zeiten der Menschheit verwechselt zu seyn. Man setzt voraus, daß Alle gleich arm gewesen, und erst später Reiche und Vornehme hinzugekommen seyen. Aber schon Paulus kennt 1 Kor. 1, 26. δυνατοὶ und εὐγενεῖς unter denen, die der Herr erwählet, wenn auch nicht viele; ja der Tadel 1 Kor. 11, 21. 22. läßt auf ähnliche Verhältnisse schließen, wie sie unser Brief voraussetzt; in der διασπορὰ machte sich so zu Paulus Zeit derselbe Gegensatz geltend. Er mochte gerade in fremden Städten um so schneidender hervortreten, je näher die Einzelnen dort an einander gerückt und mit einander verbunden waren.

c) Wen erinnerte der Ausdruck nicht an den Herrn der Heerschaaren?

—— Ein einziges Mal — und es war das letzte Mal, als ich das Glück hatte, Sie in Ihrem Hause zu sehen — einmal, nachdem seit zwei Jahren eine enge Freundschaft zwischen ihm und mir bestanden hatte, haben Sie sich hierüber geäußert. Nicht die Freimüthigkeit dieser Aeußerung, theuerster Herr Hofprediger, hat mich aus Ihrem Hause entfernt; sondern die besondere Art derselben, die Ausdrücke, welche in dem Munde eines so feinen und besonnenen Mannes ganz darauf berechnet zu sein schienen, daß ich mich der Gefahr, sie wiederholt zu hören, nicht würde aussetzen wollen. Unser Gespräch ward damals unterbrochen, erlauben Sie mir es wieder aufzunehmen. Schlegel hat die Lucinde geschrieben, ein Buch, welches man nicht ohne wieder ein Buch zu schreiben, gründlich vertheidigen könnte, und welches ich auch nicht ganz vertheidigen möchte, weil es neben vielem Lobenswürdigen und Schönen manches enthält, was ich nicht billigen kann; aber zeigt es verderbte Grundsätze und Sitten an? Wenn Jemand eine Theorie, die er sich über den Umfang der poetischen Darstellung gemacht hat, in einem Beispiel ausdrücken will, so hat das mit seinem Character nichts zu schaffen. Und unsittliche Nebenabsichten oder unwillkührliche Ausbrüche innerer Unsittlichkeit habe ich für mein Theil in der Lucinde nicht gefunden, wohl aber in vielen deutschen und französischen Dichtern, die Niemand verketzert und beschimpft. Gegen diese kommt mir mein Freund vor wie ein Künstler, der eine unbekleidete Venus malt, gegen morgenländische Sultane, die üppige Tänze in Gegenwart der Jugend von lebendigen Personen aufführen lassen. ——

Nie werde ich der vertraute Freund eines Menschen von verwerflichen Gesinnungen sein: aber nie werde ich aus Menschenfurcht einem unschuldig Geächteten den Trost der Freundschaft entziehen, nie werde ich meines Standes wegen, anstatt nach der wahren Beschaffenheit der Sache zu handeln, mich von einem Schein, der Andern vorschwebt, leiten lassen. Einer solchen Maxime zufolge würden ja wir Pre-

bezeichnet wird, auf welchen das Wort fallen soll, zeigt sich wieder der praktische Gesichtspunct des ganzen Briefes, nach welchem das innere Leben durch seine äußere Darstellung erstarkt, ein tiefer, bedeutsamer, ethischer Gedanke, dessen Ausführung 2, 14 ff. sich findet. Der Gegensatz zum bloßen Hören des Wortes tritt von 1, 22. an hervor; zur That soll es treiben; Niemand soll ein vergeßlicher Hörer seyn, sondern durch sein Leben bewähren, daß er ins vollkommene Gesetz der Freiheit geschaut habe und darin beharre; die fortgehende, ungetrübte Darstellung des christlichen Lebens ist nicht weniger die Blüthe des Glaubens, als seine neue, fördernde Kraft. So ist denn das Christenthum das rechte Gesetz der Freiheit im Gegensatze zu einem Gesetze etwa der Knechtschaft; es ist das Gesetz, welches keine fremden Forderungen stellt, sondern welches selber eine Kraft in uns wird und uns frei macht, seine Forderungen zu erfüllen. Darin liegt aber schon der 2, 14 ff. ausgeführte Gedanke, der einen werklosen Glauben in den Lesern des Briefes voraussetzt und tadelt. Dieß, findet Schwegler (S. 432.), könne nicht gegen Judenchristen gerichtet seyn. Aber sollte es bei Juden, für die gar leicht, wie für die gesetzeseifrigen Pharisäer, eine Scheidung zwischen dem Gesetz und den offenbarten Glaubenssätzen eintrat, denen sich die Wurzel des Gesetzes verbarg, so daß zusammenhangslos das Gesetz in Monaden zerfiel, von der frommen Gesinnung sich losriß und sich veräußerlichte, — sollte es bei ihnen so sehr unwahrscheinlich seyn, daß sie die πίστις oberflächlich und die Werke äußerlich faßten und nicht, sobald sie Christen wurden, auch sahen, wie tief das innerliche Erleben des Glaubens auch in das äußere Leben eingreife, und wie wenig ihre Erfüllung des Gesetzes genügte. Es wäre ja nur die andere Seite derselben Gesinnung, aus welcher der gesetzliche Eifer im größten Theile des jüdischen Volkes stammte. Sahen sie im Christenthum nur die Vervollständigung des Judenthums, wie leicht ging ihnen der christliche Glaube in eine Annahme

von Lehrsätzen aber, die unfruchtbar für das Leben wurde! Galt gerade unter ihnen die Ueberlieferung hoch, und dennoch müßte ihnen Allen das Christenthum mehr gewesen seyn als Zusätze zu ihr? Beginnen aber hier schon die 2, 14 ff. ausgeführten Gedanken ohne eine Spur von Polemik gegen Paulus, so werden wir auch 2, 14. um so weniger sie finden, je enger dort der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden sich zeigt. Sind diese Gedanken selbst doch denen ähnlich, die Paulus Röm. 2, 13. gegen die ἀκροαταὶ νόμου geltend macht.

V. 26. wird schon anticipirend der Zusammenhang des zweiten Theiles mit dem ersten angedeutet; die wahrhafte Gottesfurcht ist in ihrer Demuth bereiter zum Hören als zum Reden; sie zügelt die Zunge, wie sie das ganze Leben regelt; sie treibt zur thätigen Liebe gegen die Hülfsbedürftigen, wie zur Vorsicht und Wachsamkeit über sich selbst. Diesem reinen christlichen Wandel widerspricht aber das verschiedene Verhalten gegen Arme und Reiche sogar in den Versammlungen der Gemeinde, und so schließt sich der Tadel desselben im 2. Kapitel an, dessen erster Vers die Unverträglichkeit solcher Bevorzugung mit dem Glauben an Christum andeutet; nachdem V. 2. 3. die Thatsachen, worauf sich Jakobus stützt, ausgeführt hat, stellt V. 4 ff. weiter den Widerspruch derselben mit dem christlichen Glauben ins Licht. Arme wie Reiche habe der Herr zu den Erben seines Reiches gemacht; deßhalb dürfte den Reichen, deren Härte oftmals dem in der Taufe über sie (ἐφ' ὑμᾶς) genannten Namen des Herrn zur Schmach gereiche, nicht jener Vorzug vor den Armen gegeben werden. Ja das Gebot der Nächstenliebe im alten Testamente streite schon dagegen, wie vielmehr müsse es das Gesetz der Freiheit thun, dessen Forderungen wachsen mit der Kraft, welche es verleiht. Wer aber vor diesem Gesetze will Erbarmen finden, der muß selber die erbarmende Liebe üben, wie 1, 27. gegen die Hülflosen, so hier gegen die Armen.

Hiermit ist die episodische Rüge des verschiedenen Verhaltens gegen Arme und Reiche in der Gemeinde geschlossen, und die Begründung des 1, 19. angedeuteten Tadels, welche schon öfter durchschimmerte — denn das Gesetz der Freiheit trägt in sich einen schweigenden Gegensatz zur Unfreiheit und zum Zwange — wird 2, 14 ff. ausgeführt in dem Satze, daß ein Glaube in Jakobus Sinne (2, 19., vgl. 20.) Werke als Bewährung, gleichsam als seine Erscheinung, seine äussere Hülle und Gestalt (18.), fordere. Dieser begründende Satz wird mehr durch Beispiele veranschaulicht, als in seiner Nothwendigkeit entwickelt; denn dahin zielt das Bild 15. 16. und die Beispiele Abraham's und der Rahab 23. 25. Ein Glaube, der sich nicht durch Werke bewährt, ist ihm eben nichts; die Ermahnungen und Warnungen von 1, 21. an finden hier ihre allgemeine Grundlage darin, daß das Christenthum, als νόμος ἐλευθερίας gefaßt, zu einem ihm entsprechenden Leben verpflichte. Wenn nun aber jene Ermahnungen und Warnungen keine polemische Beziehung zu Paulus verrathen, wie bekommt denn mit einem Male die Begründung eine solche? Weil man den Widerspruch fühlte, welcher darin liegen würde, so muß die frühere Rüge paulinischen Christen gelten, und weil die Polemik nicht so klar hervortritt, als man es wünschte, so muß der Brief ein polemisch-irenisches Machwerk von Judenchristen seyn [a]), d. h. in seiner Tendenz ein Widerspruch in sich selbst. Finge hier eine Polemik an, so müßte doch etwas Neues eintreten; aber die Aufforderung zur erbarmenden Liebe, welche sich vor der Episode 2, 1—13. findet und an ihrem Ende wiederkehrt, wird nur begründet. Bekämpft Jakobus den todten Glauben des Verstandes, und Paulus die hochmüthige Selbstgerechtigkeit der Werke, so muß jener Werke fordern, und dieser leugnen, daß sie Gegenstände des Vertrauens seyen; daß aber in solcher Ausführung der Eine

a) Schwegler, nachapostol. Zeitalter, S. 413.

dem Andern bekämpft habe, erhellt aus dem Inhalt derselben noch gar nicht. Vielmehr beruht diese Meinung besonders auf den [illegible] fast wörtlich widersprechenden Sätzen Jak. 2, 24. und Röm. 3, 20., verglichen mit Gal. 2, 16. Hiermit setzt man offenbar ein genaues Citat der paulinischen Worte voraus, bedenkt aber nicht, daß man doch zwei Stellen verbinden muß, um den scharfen Widerspruch zu finden. Wie wenig die ganze Stelle zur polemischen Auffassung zwingt, zeigt z. B. der von de Wette (S. 155.) gerühmte Schwegler selbst, wenn er (S. 427.) diese Polemik eine Thatsache nennt, die „dem klaren Augenschein zuwider nur aus dogmatischem Vorurtheil in Frage gestellt ist", und doch, um die Polemik des Jakobus zu beweisen, sich nur auf die Voraussetzung einer „bestimmten, bewußten Rücksichtsnahme auf die paulinische Doctrin" berufen kann, oder darauf, daß „der Verfasser unseres Briefes wissen mußte," die Rechtfertigung allein aus dem Glauben sey die „specifisch eigenthümliche, constitutive These des ganzen paulinischen Lehrbegriffs" — eine petitio principii, da es gerade darauf ankam, die Absicht des Verfassers nachzuweisen, zu erhärten, daß er widersprechen wollte (S. 430.). Wo hier die (S. 431.) gerühmte „historische Basis" ist, weiß ich nicht, wenn nicht etwa historische Basis und Voraussetzung gleichbedeutend seyn soll.

Spricht aber der enge Zusammenhang mit dem Vorhergehenden gegen die polemische Beziehung dieser Stelle, so käme es darauf noch an, den Grund für die so ähnliche Ausdrucksweise mit Paulus zu finden. Lag die Stelle 1 Mos. 15, 6. durch das ἐπίστευσε dem Jakobus näher, als daß dieses Citat eine Rücksicht auf Paulus verriethe, so möchte sie sogar einen Einfluß auf den Ausdruck: *οὐκ ἐκ πίστεως μόνον*, geübt haben; durch das *μόνον* wurde die Wahrheit des alttestamentlichen Ausspruchs gewahrt; und bedenkt man das Streben nach einer gnomischen Kürze in dem zusammenfassenden 24. Verse, so konnte auch dieß den

gleichen Ausdruck mit Paulus leicht herbeiführen. Leitet nun aber Jakobus die δικαίωσις eben so wenig ἐξ ἔργων μόνον als ἐκ πίστεως μόνον ab, wo liegt dann der schreiende Widerspruch? Ihm steht ja das δικαιοῦσθαι V. 24. gleich mit der τελείωσις τῆς πίστεως V. 22., und dennoch muß Paulus bekämpft seyn? Paulus kennt ja gleichfalls Röm. 3, 13. die Bedeutung des δικαιοῦσθαι, welches die ποιηταὶ τοῦ νόμου haben. Endlich war das Beispiel Abraham's und der Rahab wohl den Juden geläufiger [a]), als daß es die Polemik des Jakobus gegen Paulus bewiese. So viel, glaub' ich, ist wenigstens klar, daß unsere Stelle hier in engem Zusammenhange steht mit der voraufgehenden Ermahnung und Rüge, daß dagegen ihre polemische Beziehung auf Paulus den Zusammenhang auflösen würde. Der Glaube, sagt Jakobus, darf nicht lieblos seyn, weil er nicht ohne Werke seyn darf; nicht, wie de Wette meint, er sey nicht ohne Werke, wie er nicht lieblos sey. Das steht dem Jakobus fest, daß des Glaubens Werk Liebe sey; es kommt ihm nur darauf an, daß des Glaubens Werk nöthig sey. Hiermit fällt jede Willkür, die sich nur durch solche Polemik erklären ließe, bei der Einfügung von 2, 14 ff. hinweg, und diese Stelle braucht wegen ihres engen Zusammenhanges mit dem Vorhergehenden, ja sie darf eben deßwegen nicht als Polemik gefaßt werden. Jakobus schließt mit dem, wenngleich nicht überall passenden, Bilde, daß ein werkloser Glaube einem geistlosen, todten Körper zu vergleichen sey (V. 26.).

Die zweite Ermahnung in 1, 19. findet ihren Ausdruck zunächst Kap. 3, 1. in der Warnung davor, sich zum Lehren zu drängen; auf dem Lehrer laste eine schwere Verantwortung; denn wer im Lehren vollkommen sey, sey es überhaupt, weil es am schwersten sey, auch nicht mit der Zunge zu sündigen. Darum sey die Herrschaft über sie um

---

a) Schleiermacher, Einl. S. 422.

so wichtigen, je größer ihre Wirkungen seyen. Nur der regierte Zügel und das gerichtete Steuerruder wirkt so Großes, daß es Roß und Schiff lenkt (3. 4.); ebenso wirkt auch die Zunge, das kleine Glied, gar Großes; ist sie sich selbst überlassen, so führt sie leicht ins Verderben [a]). Indem nun schon die Streitigkeiten, welche im 3. Theile des Briefes getadelt werden, dem Verfasser vorschweben, zeichnet er V. 6. in großen Bildern die großen Wirkungen, welche die Zunge hervorbringt: ihre Sünde befleckt oft den Menschen, der sonst sich rein erhält von Sünden; sie entzündet ein ganzes Leben [b]) mit dem Feuer, das, aus der Hölle stammend, sie selbst entflammt hat. Wie groß aber ihre Wirkungen, so groß sey auch ihre Macht; sie sey unzähmbar (7. 8.). Weil diese ihre Macht man eine doppelte Richtung nehmen kann, so darf man sie nicht gewähren lassen, sondern muß die Zunge zügeln, damit das Wort nur das innere Leben des Glaubens darstelle (9—12.). Auch hier wird die Warnung 3, 1. durch das Folgende begründet, und gegen Schleiermacher's Behauptung (Einl. S. 428.) stellt sich ein Zusammenhang her, welcher so passend zum folgenden Theile überleitet, daß Viele den Abschnitt bei 3, 13. übersehen haben.

---

a) Diese wenigen Andeutungen mögen genügen gegen des verehrten de Wette Bedenken zu V. 4., und sie mögen zugleich die Auffassung des 8. V. als des Nachsatzes zu diesen Vergleichungen widerlegen; der Parallelismus von V. 3. und 4. weist auf καὶ μετάγομεν κ. τ. λ. V. 3. als Nachsatz hin. V. 5. ist der in V. 3. 4. veranschaulichte Gedanke. Schon hier müßte wie V. 7. das Bändigen hervortreten, wenn V. 3. 4. zeigen sollte, wie schwer die Zunge zu bändigen sey.

b) Schleiermacher's Vorwurf (Einl. S. 428.), die Bilder seyen hier gar nicht recht passend, findet selbst hier kaum eine Anwendung; höchstens möchte die Vermischung zweier Bilder in V. 6. getadelt werden, was uns aber nicht von obiger Erklärung des τροχὸς γενέσεως abhalten kann. Das Leben selbst als einen Kreis vorzustellen, in welchem der Einzelne beschlossen ist, dürfte nicht zu auffallend seyn. Faßt man nun das Leben als Hauptbegriff, so ist dieß eben das vom höllischen Feuer durch die Zunge entzündete.

dem Briefe, sondern nur die Unterdrückung der Armen durch die Reichen, ihre unbrüderlichen Anklagen vor Gericht, und die Schmach, welche sie dadurch den Christengemeinden bereiten, nennt das 2. Kapitel, und das 5. droht nur mit Gottes Vergeltung den ungerechten Reichen, welche dem Arbeiter den Lohn entziehen, ja durch ihren Einfluß sogar das Recht beugen. In der Ermahnung zur Geduld (5, 7–11.) könnte nur die Vergleichung mit den Leiden der Propheten auf Verfolgungen hindeuten; aber auch dort liegt der Trost nur in der gleichmäßigen Erfahrung der Propheten, daß nicht äußeres Glück und Frömmigkeit einander entsprechen, daß der Christ nicht in äußerem, irdischen Wohlergehen einen Lohn erwarten soll; ja Hiob's Leiden sind keine Verfolgungen, sondern vielmehr jene innern Versuchungen, wenn der Glaube nicht die düstern Hüllen der Gegenwart durchbrechen kann, sondern sie ihm als Widerspruch zu seiner innern Seligkeit erscheinen. Und gilt nicht für diese Versuchungen dasselbe wie für die großen in der Verfolgung? Wie sich der Brief überall auf ethische Verhältnisse des gewöhnlichen Lebens bezieht, so gehören auch diese Versuchungen nicht zu den außerordentlichen und bleiben somit nicht mehr der fremde, willkürliche, vergessene Anfangspunct des Briefes. Ja, wenn 1, 14 ff. dargestellt wird, wie sie aus der Lockung und Reizung der ἐπιθυμία entstehen, so läßt uns diese feinere Beobachtung keinen Zweifel mehr übrig, daß die ποικίλοι πειρασμοὶ keine Verfolgungen bezeichnen a). Daß auch die ὑπομονή, welche aus solcher Prüfung hervorgeht, nicht gerade Verfolgungen voraussetzt, wie de Wette meint, zeigt z. B. Röm. 2, 7.; vielmehr soll die Beharrlichkeit, die Festigkeit, welche sich im ἔργον τέλειον erweist, die Wirkung solcher Prüfungen seyn. Die Betonung des τέλειον im Folgenden zeigt übri-

a) Deßhalb ist unsere Stelle von der ähnlichen 1 Petr. 1, 6. gänzlich verschieden.

gezeichnet, und in ihrem Lobe werden zugleich die Fehler jener schon gerügten irdischen Klugheit getadelt, ihre Lieblosigkeit in μεστὴ ἐλέους, was de Wette nur auf Almosen bezieht, ihr leidenschaftliches Hervortreten sogar da, wo die eigene Ueberzeugung noch schwankend ist, in ἀδιάκριτος, ihr Kampf mit unredlichen Waffen in ἀνυπόκριτος; und wenn de Wette diese Eigenschaften zu allgemein findet, als daß sie auf die σοφία ἄνωθεν paßten, so zeigen sie vielmehr nur in einzelnen Beziehungen, wiefern diese wahre Weisheit von jener gerühmten Weisheit der Welt sich durchaus unterscheide; alle diese Negationen sind nur Ausdrücke des positiven ἁγνή.

Wenn nun schon 3, 13. die Polemik gegen die ὀργὴ beginnt, und zwar zunächst gegen die Leidenschaftlichkeit der Disputirsucht, so erhält dadurch 3, 18. eine einfache Erklärung. So eben war die Weisheit friedlich genannt; der Gegensatz zu Zank und Streit weist auf ἐν εἰρήνῃ als Hauptbegriff hin, das nunmehr angibt, wie gesäet wird, und nicht aufs ewige Leben hinzudeuten braucht. „Die Frucht der Gerechtigkeit, d. h. der thätigen Frömmigkeit (vgl. צְדָקָה), wird in Frieden gesäet von denen, die Frieden wirken, schaffen." Solche, die Frieden wirken, säen nur in Friedfertigkeit dasjenige aus, was die Frucht der Frömmigkeit bringen soll. Hierin liegt die größte Ermahnung zum Frieden, weil man ihn sonst würde erfolglos zu wirken suchen. Eine Thatsache wird ausgesprochen, eine allgemeine Regel aufgestellt und darin eine indirecte Ermahnung gegeben. Mag nun auch das 4. Kap. die sich verbergende Leidenschaft und Eifersucht gemeint seyn und hier die offenbare für die eignen Ansichten, so geht doch die Streitsucht aus derselben unsittlichen Quelle hervor wie jene, aus der Selbstliebe, und nicht aus der Liebe zur Gerechtigkeit a). So werden denn

a) Es sey mir erlassen, diese Erklärung gegen andere zu rechtfertigen, da der Zusammenhang des Briefes für sie spricht und dieser der Zweck der Darstellung ist.

Kap. 4, 1 ff. die wilden Ausbrüche der Leidenschaft, in welcher man sogar das Lebensende des Andern herbeiwünscht, ja in der das Princip des Mordes schon gegeben ist, scharf getadelt und aus den ἡδοναῖς als letzter Quelle abgeleitet; all jenes wilde Begehren sey nicht im Gebete vor Gott gereinigt, ja das Gebet selbst sey unrein, weil sie es zu einem Mittel herabwürdigten, um ihrer Begehrlichkeit Befriedigung zu verschaffen. Solches sittliche Verderben stamme aber nur aus der Liebe zur Welt, und diese sey Feindschaft gegen Gott (V. 4.). Diesen Widerspruch zwischen der Liebe zur Welt und der Liebe zu Gott will Jakobus aus der Schrift mit Spr. 3, 34. belegen; schon hat er das λέγει geschrieben; aber zur Erklärung der schneidenden Schärfe dieses Widerspruchs führt er die Eifersucht an, mit welcher der Geist Gottes uns ganz und gar zu besitzen begehrt, so daß er keine Weltliebe in uns dulden kann, sondern in ihr Feindschaft sieht gegen Gott; freilich geschieht es nur, um uns größere Gnade zu geben a). So scheint es ihm denn deutlich zu seyn, daß Gottes Widerstand gegen die Hochmüthigen und seine Liebe zu den Demüthigen beweist, die Liebe zur Welt sey Feindschaft gegen Gott; so wäre erst V. 6. der Schriftbeweis für V. 4., welchen Jakobus schon V. 5. im Sinne hatte b). Ist Gottes Liebe aber nur da, wo das Vertrauen sich auf Gott allein gründet, so folgt daraus unmittelbar die Ermahnung zur demüthigen Hingabe an ihn (V. 7—9.); im Gegensatz zu der Sicherheit des Weltsinnes, der zugleich nicht mit Gott brechen möchte und doch hochmüthig sich selbst

a) Wenn hier ein γὰρ nach πρὸς φθόνον vermißt wird, so kann das nicht sehr auffallen in diesem Briefe, der nicht gerade reich an Partikeln ist.

b) Bei de Wette's Auffassung des 5. V. bleibt die Frage kahl, es fehlt ein Object zu dem λέγει; dem genügt die oben vorgeschlagene Auffassung. — Daß übrigens gerade alttestamentliche Apokryphen citirt sind, mag in ihrem verwandten, ethischen Inhalte seine Erklärung finden; Jakobus fand in ihnen die meisten und passendsten Belege.

überhebt, wird hier Ergebung, Demuth empfohlen, deren Correlat die Reinheit des Lebens ist; Ergebung an Gott ist Widerstand gegen den Teufel und Sieg über ihn. Wie die Weltlust in ihr Gegentheil, in Schmach und Trauer, umschlägt, so verwandelt der Herr auch die Niedrigkeit vor ihm in Hoheit (V. 7—10.).

Aber wir demüthigen lieber den Bruder als uns selbst, und so wird denn V. 11 ff. die obwohl schwächere Aeußerung der ὀργή, die Verunglimpfung des Bruders, gerügt. Liegt aber in der Schmähung des Bruders die des Gesetzes, so muß sie gegen einen Beobachter desselben, einen Christen aus den Juden, gerichtet seyn. Denn auf das mosaische Gesetz, den νόμος κατ' ἐξοχήν, muß doch wohl νόμος ohne Zusatz bezogen werden; mag es im Christenthum, dem Gesetz der Freiheit, verklärt werden, so bleibt es doch als verpflichtend noch stehen. Sollte das Christenthum damit bezeichnet werden, so müßte der νόμος näher bestimmt seyn. Erscheint aber darum in dem Bruder das Gesetz, ist er nur eine einzelne Darstellung desselben, weil er es ganz zu verwirklichen strebt, weil es in ihm lebt, so wird das Gesetz selber verleumdet, wo dieser Bruder verunglimpft wird; indem die einzelne Darstellung des Gesetzes lieblos beurtheilt wird, wird es selbst gerichtet. Dieß Gericht kommt aber nur Gott zu, weil er das Gesetz gegeben; darum wird er auch die Einzelnen nach demselben richten; ihm kommt das Gericht wie die Gesetzgebung zu, weil er allein die Macht hat, zu retten oder verloren gehen zu lassen. Darum ist auch diese Aeußerung der ὀργή zu meiden.

So findet sich von 1, 19. an bis 4, 13. ein stätiger Zusammenhang, eine bestimmte, beabsichtigte Ordnung, die nur selten und in genauer Beziehung auf die behandelten Gegenstände unterbrochen wird. Von hier an folgen nun ebenso durchaus nicht zusammenhangslose Ermahnungen bis zu Ende des Briefes. Schon 1, 10. tadelte Jakobus das Vertrauen aufs Irdische, 4, 2. bekämpfte er den irdischen,

auf Genuß gerichteten Sinn mit seiner leidenschaftlichen Eifersucht, 4, 7. empfahl er die demüthige Unterwerfung unter Gott und rügte 4, 11. ihren Mangel beim lieblosen Urtheilen über Andere. Die Sicherheit dieses weltlichen Sinnes straft Jakobus nun 4, 13 ff. Wenn der Mensch, ohne den Blick nach oben aufzuschlagen, seinen eignen Willen allein als Schöpfer und Lenker seiner Zukunft hinstellt und über der menschlichen Freiheit Gottes Regierung übersieht, so erkennt der Mensch Gott nicht mehr als νομοθέτης an und vergißt seine Abhängigkeit von dem Herrn eben so sehr, wie wenn er dem göttlichen Gebote der Liebe gegen die Brüder nicht folgt; beide Male vergißt die Creatur den Willen ihres Schöpfers, beide Male werden wir selbst unser Gott; indem wir dem göttlichen Gebote nicht gehorchen, stellen wir unsern Willen über dasselbe und suchen es nach unserm Gefallen zu ändern; und indem wir die Zukunft nur an unsern Willen knüpfen, stellen wir uns ebenso als autonom dar und achten nicht desjenigen, der auch sie für uns ordnet. Der göttliche νόμος, welcher sowohl in der sittlichen Gestaltung unseres Lebens herrscht, als auch in unsern Schicksalen waltet, bildet hier die Verbindung mit dem Vorigen.

Sehr leicht war nun der Uebergang gemacht zu den Reichen, deren Sinn an der Erde hängt, und deren Handeln gegen die ärmern Brüder dieß überall verräth. Das ist ein Vertrauen auf Irdisches; sie vergessen die Hand, welche ihnen die Schätze gab, und trauen auf die Gaben allein. Durch diese Verbindung ist denn auch der Vorwurf Schleiermacher's (Seite 428.) erledigt, als käme Jakobus nicht auf die Sinnesänderung der Reichen zu sprechen 5, 1—6.; von dieser hatte er eben schon zu Anfang des 4. Kap. gehandelt. Hier tadelt Jakobus das Vertrauen auf die vergänglichen Güter und die daraus hervorgehenden Ungerechtigkeiten ihrer Habsucht. Niemand widerstehe ihnen ja,

von Lehrsätzen über, die unfruchtbar für das Leben wurde! Galt gerade unter ihnen die Ueberlieferung hoch, und dennoch müßte ihnen Allen das Christenthum mehr gewesen seyn als Zusätze zu ihr? Beginnen aber hier schon die 2, 14 ff. ausgeführten Gedanken ohne eine Spur von Polemik gegen Paulus, so werden wir auch 2, 14. um so weniger sie finden, je enger dort der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden sich zeigt. Sind diese Gedanken selbst doch denen ähnlich, die Paulus Röm. 2, 13. gegen die ἀκροαταὶ τοῦ νόμου geltend macht.

V. 26. wird schon anticipirend der Zusammenhang des zweiten Theiles mit dem ersten angedeutet; die wahrhafte Gottesfurcht ist in ihrer Demuth bereiter zum Hören als zum Reden; sie zügelt die Zunge, wie sie das ganze Leben regelt; sie treibt zur thätigen Liebe gegen die Hülfsbedürftigen, wie zur Vorsicht und Wachsamkeit über sich selbst. Diesem reinen christlichen Wandel widerspricht aber das verschiedene Verhalten gegen Arme und Reiche sogar in den Versammlungen der Gemeinde, und so schließt sich der Tadel desselben im 2. Kapitel an, dessen erster Vers die Unverträglichkeit solcher Bevorzugung mit dem Glauben an Christum andeutet; nachdem V. 2. 3. die Thatsachen, worauf sich Jakobus stützt, ausgeführt hat, stellt V. 4 ff. weiter den Widerspruch derselben mit dem christlichen Glauben ins Licht. Arme wie Reiche habe der Herr zu den Erben seines Reiches gemacht; deßhalb dürfte den Reichen, deren Härte oftmals dem in der Taufe über sie (ἐφ' ὑμᾶς) genannten Namen des Herrn zur Schmach gereiche, nicht jener Vorzug vor den Armen gegeben werden. Ja das Gebot der Nächstenliebe im alten Testamente streite schon dagegen, wie vielmehr müsse es das Gesetz der Freiheit thun, dessen Forderungen wachsen mit der Kraft, welche es verleiht. Wer aber vor diesem Gesetze will Erbarmen finden, der muß selber die erbarmende Liebe üben, wie 1, 27. gegen die Hülflosen, so hier gegen die Armen.

Auslassung des ὁ λόγος vor ὑμῶν in Matth. 5, 37., keineswegs, um mit Schwegler (S. 419.) anzunehmen, hier liege das Hebräerevangelium als Quelle des Citates zu Grunde; es ändert diese Abweichung den Sinn der Worte doch gar nicht. Diese Erwähnung des Schwurs, dieser feierlichen Anrufung Gottes führt den Blick noch einmal (V. 13 — 18.) auf das Gebet zurück; wie 1, 5. wird es hier für die verschiedensten Lagen des Lebens empfohlen, besonders aber die Fürbitte hervorgehoben; das Gebet habe eine heilige Macht, wie die große Geschichte Elia's beweise, eines Menschen wie wir, dessen Gebet Gottes Allmacht erfüllte. Darum empfiehlt Jakobus 19. 20. auch den Abgeirrten der brüderlichen Liebe, welche durch das Gebet ja sich bezeugt und sich nährt, und rühmt den Segen, welcher daran geknüpft ist. So tritt zuletzt noch einmal die praktische Richtung des Jakobus hervor, noch einmal wird der Segen erwähnt, welchen zurückwirkend die That für das innere Leben des Glaubens in sich trage, noch einmal dem kräftigen Wirken verheißen.

Der Gang des Jakobusbriefes konnte hier freilich nur in großen Zügen angedeutet werden; denn eine genauere Ausführung gehörte in einen Commentar; doch habe ich zugleich versucht, die Puncte anzugeben, wo der Zusammenhang für die Entscheidung der von der Wissenschaft aufgeworfenen Fragen wichtig werden konnte; vielleicht möchte auch diese und jene von andern Interpretationen abweichende Erklärung nicht ungünstig beurtheilt werden. Möchte es mir denn gelungen seyn, nachzuweisen, daß nicht nur ein Sinn, sondern auch ein Gedanke den Brief trägt, wie ein Plan seine einzelnen Theile zusammenhält, daß auch hier die πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ ihre Blüthen trieb, und keine πολυποίκιλος τέχνη ἀνθρώπων. Doch den vollständigen Nachweis hiervon überlass' ich gern Besseren.

Recensionen.

gleichen Ausdruck mit Paulus leicht herbeiführen. Leitet nun aber Jakobus die *δικαίωσις* eben so wenig *ἐξ ἔργων μόνον* als *ἐκ πίστεως μόνον* ab, wo liegt dann der schreiende Widerspruch? Ihm steht ja das *δικαιοῦσθαι* V. 24. gleich mit der *τελείωσις τῆς πίστεως* V. 22., und dennoch muß Paulus bekämpft seyn? Paulus kennt ja gleichfalls Röm. 3, 13. die Bedeutung des *δικαιοῦσθαι*, welches die *ποιηταὶ τοῦ νόμου* haben. Endlich war das Beispiel Abraham's und der Rahab wohl den Juden geläufiger a), als daß es die Polemik des Jakobus gegen Paulus bewiese. So viel, glaub' ich, ist wenigstens klar, daß unsere Stelle hier in engem Zusammenhange steht mit der voraufgehenden Ermahnung und Rüge, daß dagegen ihre polemische Beziehung auf Paulus den Zusammenhang auflösen würde. Der Glaube, sagt Jakobus, darf nicht lieblos seyn, weil er nicht ohne Werke seyn darf; nicht, wie de Wette meint, er sey nicht ohne Werke, wie er nicht lieblos sey. Das steht dem Jakobus fest, daß des Glaubens Werk Liebe sey; es kommt ihm nur darauf an, daß des Glaubens Werk nöthig sey. Hiermit fällt jede Willkür, die sich nur durch solche Polemik erklären ließe, bei der Einfügung von 2, 14 ff. hinweg, und diese Stelle braucht wegen ihres engen Zusammenhanges mit dem Vorhergehenden, ja sie darf eben deßwegen nicht als Polemik gefaßt werden. Jakobus schließt mit dem, wenngleich nicht überall passenden, Bilde, daß ein werkloser Glaube einem geistlosen, todten Körper zu vergleichen sey (V. 26.).

Die zweite Ermahnung in 1, 19. findet ihren Ausdruck zunächst Kap. 3, 1. in der Warnung davor, sich zum Lehren zu drängen; auf dem Lehrer laste eine schwere Verantwortung; denn wer im Lehren vollkommen sey, sey es überhaupt, weil es am schwersten sey, auch nicht mit der Zunge zu sündigen. Darum sey die Herrschaft über sie um

---

a) Schleiermacher, Einl. S. 422.

so wichtiger, je größer ihre Wirkungen seyen. Nur der regierte Zügel und das gerichtete Steuerruder wirkt so Großes, daß es Roß und Schiff lenkt (3. 4.); ebenso wirke auch die Zunge, das kleine Glied, gar Großes; ist sie sich selbst überlassen, so führt sie leicht ins Verderben a). Indem nun schon die Streitigkeiten, welche im 3. Theile des Briefes getadelt werden, dem Verfasser vorschweben, zeichnet er V. 6. in großen Bildern die großen Wirkungen, welche die Zunge hervorbringt: ihre Sünde befleckt oft den Menschen, der sonst sich rein erhält von Sünden; sie entzündet ein ganzes Leben b) mit dem Feuer, das, aus der Hölle stammend, sie selbst entflammt hat. Wie groß aber ihre Wirkungen, so groß sey auch ihre Macht; sie sey unzähmbar (7. 8.). Weil diese ihre Macht man eine doppelte Richtung nehmen kann, so darf man sie nicht gewähren lassen, sondern muß die Zunge zügeln, damit das Wort nur das innere Leben des Glaubens darstelle (9—12.). Auch hier wird die Warnung 3, 1. durch das Folgende begründet, und gegen Schleiermacher's Behauptung (Einl. S. 428.) stellt sich ein Zusammenhang her, welcher so passend zum folgenden Theile überleitet, daß Viele den Abschnitt bei 3, 13. übersehen haben.

---

a) Diese wenigen Andeutungen mögen genügen gegen des verehrten de Wette Bedenken zu V. 4., und sie mögen zugleich die Auffassung des 8. V. als des Nachsatzes zu diesen Vergleichungen widerlegen; der Parallelismus von V. 3. und 4. weist auf καὶ μετάγομεν κ. τ. λ. V. 3. als Nachsatz hin. V. 5. ist der in V. 3. 4. veranschaulichte Gedanke. Schon hier müßte wie V. 7. das Bändigen hervortreten, wenn V. 3. 4. zeigen sollte, wie schwer die Zunge zu bändigen sey.

b) Schleiermacher's Vorwurf (Einl. S. 428.), die Bilder seyen hier gar nicht recht passend, findet selbst hier kaum eine Anwendung; höchstens möchte die Vermischung zweier Bilder in V. 6. getadelt werden, was uns aber nicht von obiger Erklärung des τροχὸς γενέσεως abhalten kann. Das Leben selbst als einen Kreis vorzustellen, in welchem der Einzelne beschlossen ist, dürfte nicht zu auffallend seyn. Faßt man nun das Leben als Hauptbegriff, so ist dieß eben das vom höllischen Feuer durch die Zunge entzündete.

Denn mit 3, 13. beginnt der dritte Theil unseres Briefes, welcher die Leidenschaftlichkeit, die ὀργή, zunächst in der Streitsucht tadelt. Wären die Streitigkeiten der Pauliner und Judenchristen das Motiv des Briefes, wie de Wette (Handb. 155.) der schwegler'schen Ansicht halb zugibt, oder doch die Bekämpfung der paulinischen Lehre in den Gemeinden, wie er Einl. S. 307. behauptet, so wäre hier und nicht 2, 14. der Ort gewesen, auf den Streitpunct einzugehen, zumal wenn die Tendenz des Briefes eine irenische ist, wie Schwegler meint; sodann gingen ja die Angriffe von den Judenchristen aus; es müßten sonach gegen Schwegler's Ansicht, daß dieser Brief das paulinische Heidenchristenthum mit dem ebionitischen Judenchristenthum befreunden sollte, hier gerade die Judenchristen getadelt seyn; denn die Kämpfe Pauli zeigen, wie leicht die Christen aus den Heiden den Christen aus den Juden Gehör gaben, wie sehr die letzteren sich um Einfluß bemühten; von entgegengesetzten Angriffen hören wir nichts; und ein Mann, dessen Anschauungen so viele judenchristliche Elemente in sich tragen, wie die des Jakobus, könnte sie ἐριθείαν nennen? Dann hätte er sich so hoch über den Streitpunct erhoben, hätte den paulinischen Lehrtypus so sehr als gleichberechtigt und den Unterschied als so untergeordnet angesehen, daß die Polemik 2, 14., welche V. 15—20. gegen den Paulinismus sehr hart wäre, kaum zu begreifen ist. Er stände scharf polemisch auf der einen Seite des Gegensatzes, und könnte doch vom Kampfe abmahnen? Dazu gehörte, daß er Pauli Rechtfertigungslehre verstanden und, einen andern τρόπος παιδείας in ihr erkennend, seine Polemik gemildert hätte.

Indem Jakobus 13. 14. die Disputirsucht tadelt, welche sich als die rechte Weisheit rühmt, ohne doch ihre Milde zu zeigen, nennt er solche Klugheit ἐπίγειος, ψυχική, δαιμονιώδης, was die V. 16. angeführten Folgen der leidenschaftlichen Streitsucht rechtfertigen sollen. Gegensätzlich wird alsdann V. 17. die Weisheit, welche von oben kommt, genauer

gezeichnet, und in ihrem Lobe werden zugleich die Fehler jener schon gerügten irdischen Klugheit getadelt, ihre Lieblosigkeit in *μεστὴ ἐλέους*, was de Wette nur auf Almosen bezieht, ihr leidenschaftliches Hervortreten sogar da, wo die eigene Ueberzeugung noch schwankend ist, in *ἀδιάκριτος*, ihr Kampf mit unredlichen Waffen in *ἀνυπόκριτος*; und wenn de Wette diese Eigenschaften zu allgemein findet, als daß sie auf die *σοφία ἄνωθεν* paßten, so zeigen sie vielmehr nur in einzelnen Beziehungen, wiefern diese wahre Weisheit von jener gerühmten Weisheit der Welt sich durchaus unterscheide; alle diese Negationen sind nur Ausdrücke des positiven *ἁγνή*.

Wenn nun schon 3, 13. die Polemik gegen die *ὀργή* beginnt, und zwar zunächst gegen die Leidenschaftlichkeit der Disputirsucht, so erhält dadurch 3, 18. eine einfache Erklärung. So eben war die Weisheit friedlich genannt; der Gegensatz zu Zank und Streit weist auf *ἐν εἰρήνῃ* als Hauptbegriff hin, das nunmehr angibt, wie gesäet wird, und nicht aufs ewige Leben hinzudeuten braucht. „Die Frucht der Gerechtigkeit, d. h. der thätigen Frömmigkeit (vgl. צְדָקָה), wird in Frieden gesäet von denen, die Frieden wirken, schaffen." Solche, die Frieden wirken, säen nur in Friedfertigkeit dasjenige aus, was die Frucht der Frömmigkeit bringen soll. Hierin liegt die größte Ermahnung zum Frieden, weil man ihn sonst würde erfolglos zu wirken suchen. Eine Thatsache wird ausgesprochen, eine allgemeine Regel aufgestellt und darin eine indirecte Ermahnung gegeben. Mag nun auch das 4. Kap. die sich verbergende Leidenschaft und Eifersucht gemeint seyn und hier die offenbare für die eignen Ansichten, so geht doch die Streitsucht aus derselben unsittlichen Quelle hervor wie jene, aus der Selbstliebe, und nicht aus der Liebe zur Gerechtigkeit [a]). So werden denn

a) Es sey mir erlassen, diese Erklärung gegen andere zu rechtfertigen, da der Zusammenhang des Briefes für sie spricht und dieser der Zweck der Darstellung ist.

Kap. 4, 1 ff. die wilden Ausbrüche der Leidenschaft, in welcher man sogar das Lebensende des Andern herbeiwünscht, ja in der das Princip des Mordes schon gegeben ist, scharf getadelt und aus den ἡδοναῖς als letzter Quelle abgeleitet; all jenes wilde Begehren sey nicht im Gebete vor Gott gereinigt, ja das Gebet selbst sey unrein, weil sie es zu einem Mittel herabwürdigten, um ihrer Begehrlichkeit Befriedigung zu verschaffen. Solches sittliche Verderben stamme aber nur aus der Liebe zur Welt, und diese sey Feindschaft gegen Gott (V. 4.). Diesen Widerspruch zwischen der Liebe zur Welt und der Liebe zu Gott will Jakobus aus der Schrift mit Spr. 3, 34. belegen; schon hat er das λέγει geschrieben; aber zur Erklärung der schneidenden Schärfe dieses Widerspruchs führt er die Eifersucht an, mit welcher der Geist Gottes uns ganz und gar zu besitzen begehrt, so daß er keine Weltliebe in uns dulden kann, sondern in ihr Feindschaft sieht gegen Gott; freilich geschieht es nur, um uns größere Gnade zu geben a). So scheint es ihm denn deutlich zu seyn, daß Gottes Widerstand gegen die Hochmüthigen und seine Liebe zu den Demüthigen beweist, die Liebe zur Welt sey Feindschaft gegen Gott; so wäre erst V. 6. der Schriftbeweis für V. 4., welchen Jakobus schon V. 5. im Sinne hatte b). Ist Gottes Liebe aber nur da, wo das Vertrauen sich auf Gott allein gründet, so folgt daraus unmittelbar die Ermahnung zur demüthigen Hingabe an ihn (V. 7—9.); im Gegensatz zu der Sicherheit des Weltsinnes, der zugleich nicht mit Gott brechen möchte und doch hochmüthig sich selbst

a) Wenn hier ein γὰρ nach πρὸς φθόνον vermißt wird, so kann das nicht sehr auffallen in diesem Briefe, der nicht gerade reich an Partikeln ist.

b) Bei de Wette's Auffassung des 5. V. bleibt die Frage kahl, es fehlt ein Object zu dem λέγει; dem genügt die oben vorgeschlagene Auffassung. — Daß übrigens gerade alttestamentliche Apokryphen citirt sind, mag in ihrem verwandten, ethischen Inhalte seine Erklärung finden; Jakobus fand in ihnen die meisten und passendsten Belege.

überhebt, wird hier Ergebung, Demuth empfohlen, deren Correlat die Reinheit des Lebens ist; Ergebung an Gott ist Widerstand gegen den Teufel und Sieg über ihn. Wie die Wollust in ihr Gegentheil, in Schmach und Trauer, umschlägt, so verwandelt der Herr auch die Niedrigkeit vor ihm in Hoheit (V. 7 — 10.).

Aber wir demüthigen lieber den Bruder als uns selbst, und so wird denn V. 11 ff. die obwohl schwächere Aeußerung der ὀργή, die Verunglimpfung des Bruders, gerügt. Liegt aber in der Schmähung des Bruders die des Gesetzes, so muß sie gegen einen Beobachter desselben, einen Christen aus den Juden, gerichtet seyn. Denn auf das mosaische Gesetz, den νόμος κατ' ἐξοχήν, muß doch wohl νόμος ohne Zusatz bezogen werden; mag es im Christenthum, dem Gesetz der Freiheit, verklärt werden, so bleibt es doch als verpflichtend noch stehen. Sollte das Christenthum damit bezeichnet werden, so müßte der νόμος näher bestimmt seyn. Erscheint aber darum in dem Bruder das Gesetz, ist er nur eine einzelne Darstellung desselben, weil er es ganz zu verwirklichen strebt, weil es in ihm lebt, so wird das Gesetz selber verleumdet, wo dieser Bruder verunglimpft wird; indem die einzelne Darstellung des Gesetzes lieblos beurtheilt wird, wird es selbst gerichtet. Dieß Gericht kommt aber nur Gott zu, weil er das Gesetz gegeben; darum wird er auch die Einzelnen nach demselben richten; ihm kommt das Gericht wie die Gesetzgebung zu, weil er allein die Macht hat, zu retten oder verloren gehen zu lassen. Darum ist auch diese Aeußerung der ὀργή zu meiden.

So findet sich von 1, 19. an bis 4, 13. ein stätiger Zusammenhang, eine bestimmte, beabsichtigte Ordnung, die nur selten und in genauer Beziehung auf die behandelten Gegenstände unterbrochen wird. Von hier an folgen nun ebenso durchaus nicht zusammenhangslose Ermahnungen bis zu Ende des Briefes. Schon 1, 10. tadelte Jakobus das Vertrauen aufs Irdische, 4, 2. bekämpfte er den irdischen,

auf Genuß gerichteten Sinn mit seiner leidenschaftlichen Eifersucht, 4, 7. empfahl er die demüthige Unterwerfung unter Gott und rügte 4, 11. ihren Mangel beim lieblosen Urtheilen über Andere. Die Sicherheit dieses weltlichen Sinnes straft Jakobus nun 4, 13 ff. Wenn der Mensch, ohne den Blick nach oben aufzuschlagen, seinen eignen Willen allein als Schöpfer und Lenker seiner Zukunft hinstellt und über der menschlichen Freiheit Gottes Regierung übersieht, so erkennt der Mensch Gott nicht mehr als νομοθέτης an und vergißt seine Abhängigkeit von dem Herrn eben so sehr, wie wenn er dem göttlichen Gebote der Liebe gegen die Brüder nicht folgt; beide Male vergißt die Creatur den Willen ihres Schöpfers, beide Male werden wir selbst unser Gott; indem wir dem göttlichen Gebote nicht gehorchen, stellen wir unsern Willen über dasselbe und suchen es nach unserm Gefallen zu ändern; und indem wir die Zukunft nur an unsern Willen knüpfen, stellen wir uns ebenso als autonom dar und achten nicht desjenigen, der auch sie für uns ordnet. Der göttliche νόμος, welcher sowohl in der sittlichen Gestaltung unseres Lebens herrscht, als auch in unsern Schicksalen waltet, bildet hier die Verbindung mit dem Vorigen.

Sehr leicht war nun der Uebergang gemacht zu den Reichen, deren Sinn an der Erde hängt, und deren Handeln gegen die ärmern Brüder dieß überall verräth. Das ist ein Vertrauen auf Irdisches; sie vergessen die Hand, welche ihnen die Schätze gab, und trauen auf die Gaben allein. Durch diese Verbindung ist denn auch der Vorwurf Schleiermacher's (Seite 428.) erledigt, als käme Jakobus nicht auf die Sinnesänderung der Reichen zu sprechen 5, 1—6.; von dieser hatte er eben schon zu Anfang des 4. Kap. gehandelt. Hier tadelt Jakobus das Vertrauen auf die vergänglichen Güter und die daraus hervorgehenden Ungerechtigkeiten ihrer Habsucht. Niemand widerstehe ihnen ja,

weil in ihren Händen mit den Mitteln auch die Macht liege a).

Wie aber die Reichen einerseits gestraft werden, indem Jakobus sie hinweist auf die Vergänglichkeit ihrer Güter, so werden auch andererseits die Leidenden getröstet und im Hinblick auf die Nähe des Herrn (vgl. auch 5, 1. ἐπερχομέναις) zur Geduld ermahnt (7—11.) — ein Zug, der in die frühesten Zeiten des Christenthums am meisten paßt, wie es sich auch in den Briefen an die Thessalonicher am ausgeführtesten findet. Sowohl die Leiden der Propheten, als ihr standhaftes Ausharren in ihnen, insbesondere aber Hiob wird ihnen als Vorbild aufgestellt; der Ausgang, welchen der Herr gab, zeugte von seinem Erbarmen und von seiner Liebe.

Einzelne Ermahnungen schließen sich nun V. 12—20. an, die aber doch nicht so vereinzelt sind, daß man mit Rauch diesen Theil des Briefes für unecht halten dürfte. Mag die Erinnerung an die Rechtsstreitigkeiten (2, 6., vgl. 5, 4 ff.), die häufig durch die Ungerechtigkeiten der Wohlhabenden hervorgerufen wurden, und an die Jakobus wohl 5, 7—11. in der Ermahnung zur Langmuth und Geduld dachte, — mag die Erinnerung an diese mit ihren Schwüren, oder die Bedeutung, welche der Schwur überhaupt in den Augen des Verfassers hatte b), oder endlich die Erinnerung an Christi Wort in der Bergpredigt zu der Abmahnung V. 12. führen, so genügt jedenfalls die mit Clem. Hom. 3, 55. 19, 2. und Just. Apol. 1, 16. übereinstimmende

a) Nicht ὁ δίκαιος, sondern überhaupt Niemand widersteht ihm; ein unbestimmtes τὶς wäre somit Subject, den Gerechten, welcher für Andere leidend seinen Mund nicht aufthut, kann wohl Jesaias rühmen; aber Jakobus kann nicht darüber klagen, daß der ohnmächtige Gerechte nicht dem gewaltthätigen Reichen widerstehe, sondern höchstens, daß er nicht widerstehen könne; aber das steht eben nicht da.

b) Schon Pred. Sal. 9, 2. kommen Solche vor, die den Eid scheuen.

Auslassung des ὁ λόγος vor ὑμῶν in Matth. 5, 37., keineswegs, um mit Schwegler (8. 419.) anzunehmen, hier liege das Hebräerevangelium als Quelle des Citates zu Grunde; es ändert diese Abweichung den Sinn der Worte doch gar nicht. Diese Erwähnung des Schwurs, dieser feierlichen Anrufung Gottes führt den Blick noch einmal (V. 13 — 18.) auf das Gebet zurück; wie 1, 5. wird es hier für die verschiedensten Lagen des Lebens empfohlen, besonders aber die Fürbitte hervorgehoben; das Gebet habe eine heilige Macht, wie die große Geschichte Elia's beweise, eines Menschen wie wir, dessen Gebet Gottes Allmacht erfüllte. Darum empfiehlt Jakobus 19. 20. auch den Abgeirrten der brüderlichen Liebe, welche durch das Gebet ja sich bezeugt und sich nährt, und rühmt den Segen, welcher daran geknüpft ist. So tritt zuletzt noch einmal die praktische Richtung des Jakobus hervor, noch einmal wird der Segen erwähnt, welchen zurückwirkend die That für das innere Leben des Glaubens in sich trage, noch einmal dem kräftigen Wirken verheißen.

Der Gang des Jakobusbriefes konnte hier freilich nur in großen Zügen angedeutet werden; denn eine genauere Ausführung gehörte in einen Commentar; doch habe ich zugleich versucht, die Puncte anzugeben, wo der Zusammenhang für die Entscheidung der von der Wissenschaft aufgeworfenen Fragen wichtig werden konnte; vielleicht möchte auch diese und jene von andern Interpretationen abweichende Erklärung nicht ungünstig beurtheilt werden. Möchte es mir denn gelungen seyn, nachzuweisen, daß nicht nur ein Sinn, sondern auch ein Gedanke den Brief trägt, wie ein Plan seine einzelnen Theile zusammenhält, daß auch hier die πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ ihre Blüthen trieb, und keine πολυποίκιλος τέχνη ἀνθρώπων. Doch den vollständigen Nachweis hiervon überlaß' ich gern Besseren.

Recensionen.

1.

Was bleibt? — Zeitgemäße Betrachtungen des Königs und Predigers „Salomo" über die Eitelkeit aller Dinge. Uebersetzt, erklärt und in ihrem wohlgeschlossenen Zusammenhange entwickelt von D. F. W. C. Umbreit. Hamburg und Gotha, bei Friedrich und Andreas Perthes. 1849.

Es war die Absicht des Verf., gegenwärtige Schrift, die nur das unmittelbare Ergebniß seiner neuesten Forschungen über das merkwürdige und schwere Buch Koheleth vorlegt, durch eine kritisch-apologetische Beleuchtung schon in diesem Hefte unserer Zeitschrift zu vervollständigen. Da ihm aber die letztvergangene Zeit einen nur allzu lebendigen, höchst eindringlichen, aufregenden und von allen Studien abziehenden, recht praktischen Commentar über den alten Text des Predigers geliefert, so muß er sich zur vorläufigen Einführung obigen Büchleins jetzt nur mit der kurzen Anzeige begnügen, daß darin seine Mitarbeiter auf dem Gebiete der alttestamentlich-exegetischen Litteratur eine gänzliche Umarbeitung der einst von Eichhorn in den göttinger Anzeigen mit ermunterndem Beifall begrüßten Erstlingsschrift „Koheleths, des weisen Königs, Seelenkampf, oder philosophische Betrachtungen über das höchste Gut" (1818) finden werden. Einzelne schwierige Stellen sind ganz anders gefaßt, die Uebersetzung, welche den fühlbar greifen-

haften Ton des Originals durch Verschönerung absichtlich nicht verwischen wollte, ist fast wörtlich und vielleicht doch lesbar ausgefallen; was aber die Hauptsache, der kritische Gewaltstreich einer Versversetzung zu Gunsten eines künstlerischen Planes des räthselhaften Buches ist als „Eitelkeit" verurtheilt und verworfen worden. Dennoch ist freilich die Einheit des Ganzen, wahrscheinlich zum Anstoß Mancher, strenge festgehalten, ja dieselbe hat sich dem Verf. bei erneuerter, unbefangenster Durchsicht aufgedrungen und wie von selbst „erwiesen"; ob er sie auch „bewiesen", wie bereits ein Recensent, auf dessen Urtheil er sehr viel gibt, in der halischen Litteraturzeitung versichert a), soll eine spätere Auseinandersetzung zeigen. Was mich aber besonders bewogen, gerade die Form einer mehr praktischen Erklärung für diese neue Bearbeitung des Predigers zu wählen und die gelehrte Begründung vor der Hand davon ganz auszuscheiden, war die Erwägung, daß die Betrachtungen des biblischen Weltweisen, der als König Salomo seine reichen Lebenserfahrungen am Ende seiner Tage mittheilt, als vollkommen zeitgemäß für das gegenwärtige Geschlecht Deutschlands geschrieben erscheinen. Ein verzehrendes Gefühl der Eitelkeit, bewußt und unbewußt, durchdringt uns Alle, und wir fragen: was bleibt? — Der Prediger verweist an das Ewige, dessen Bewußtseyn Gott in das Herz des Menschen gelegt, kraft dessen wir uns über die Zeit erheben und dem unabänderlichen Wechsel der irdischen Dinge mit ruhiger Ergebung und gläubiger Erwartung eines künftigen Gerichts

a) Ich meine Herrn Professor Baur in Gießen, der weder meine Schrift durch mich und von mir erhalten, noch um ein Urtheil darüber ersucht worden war, sondern der sich selbst gedrungen gefühlt, die Aufmerksamkeit des theologischen und nicht-theologischen Publicums darauf zu lenken. Dieses hier bemerken zu dürfen, möge mir aus einem besonderen Grunde vergönnt seyn.

zusehen können und sollen. Aber der vorchristliche Weise ist doch nur ein Prediger in der Wüste, der Dem den Weg bahnen sollte, welcher gesagt: „mein Reich ist nicht von dieser Welt."

Heidelberg, den 23. Juli 1849.

F. W. C. Umbreit.

2.

Des württembergischen Prälaten Friedrich Christoph Oetinger biblisches Wörterbuch. Neu herausgegeben und mit den nothwendigen Erläuterungen ꝛc. versehen von D. Julius Hamberger. Mit einem Vorwort von D. G. H. von Schubert. Stuttgart, 1849. Verlag von J. F. Steinkopf.

Durch die Herausgabe dieser Schrift hat Hr. Hamberger ein Versprechen erfüllt, das er schon 1845 in seiner Vorrede zu der von ihm veröffentlichten Selbstbiographie Oetinger's gab. Wenn er damals eine neue Bearbeitung des biblischen und emblematischen Wörterbuchs in Aussicht stellte, so ist er jetzt von diesem Plane insofern abgegangen, als wir nur das biblische Wörterbuch erhalten. Hr. Hamberger hat aber nicht Unrecht gethan, den emblematischen Anhang wegzulassen, der in der ursprünglichen Ausgabe von 1776 die SS. 727—849. füllt, also jedenfalls nur etwa den achten Theil des Ganzen ausmacht; es sind darin, wiewohl immerhin im Einzelnen manches Interessante und Charakteristische sich findet, im Allgemeinen nur unvollkommene Anfänge einer biblischen Typik und Symbolik gegeben. Das biblische Wörterbuch bespricht natürlich, wenn

auch nicht in systematischer Form, alle Hauptpuncte des ötinger'schen Systems, das sich selbst als „Schriftphilosophie" bezeichnet; dasselbe empfiehlt sich ferner durch seine Brauchbarkeit fürs Nachschlagen und durch seine bequeme Einrichtung jedem Bibelleser, der tiefer dringen will und, auch ohne gelehrt zu seyn, einen Sinn hat für Gehalt und Gestalt der biblischen Wahrheit; als die letzte und reifste Frucht des ötinger'schen Geistes gewährt unsere Schrift aber noch ein besonderes Interesse.

Auf den Werth und die Bedeutung der ötinger'schen Theosophie einzugehen, würde hier zu weit führen, und ich glaube, in dieser Hinsicht einfach auf meine Schrift über Oetinger a) verweisen zu dürfen. Ich habe daselbst S. 10. als die zwei hauptsächlich charakteristischen, unter einander selbst wieder in engem Zusammenhang stehenden Merkmale seiner ganzen Anschauungsweise hervorgehoben „einerseits eine eigenthümliche Tiefe und plastische Fülle der Begriffe, eine in eminentem Sinne realistische und, so zu sagen, leibhaftige Art zu denken, andererseits eine Universalität des Geistes, eine Weite des Gesichtskreises, welche wir als kosmische Betrachtungsweise des Christenthums bezeichnen können, und deren Consequenz (vgl. S. 517.) namentlich auch eine energische Hervorhebung und genauere Durchführung der eschatologischen Entwickelungen ist." Auf diese Grundeigenthümlichkeit Oetinger's weist denn auch Hr. Hamberger hin, wenn er in der von ihm dem biblischen Wörterbuche vorausgeschickten Einleitung wiederum jenen Begriff der höheren Natur oder der geistlichen Leiblichkeit erörtert, in dessen Geltendmachung der Schwerpunct aller seiner Schriften liegt; vergl. die Einleitung zu seiner „Lehre des deutschen Philosophen Jakob Böhme in einem systemat. Auszug", so

a) Die Theosophie Oetinger's nach ihren Grundzügen. Mit einem Vorwort von Rich. Rothe. Tübingen, Fues. 1847.

wie seine Vorrede zur Ötinger'schen Selbstbiographie. Wie zeitgemäß diese unermüdliche Hinweisung auf den biblischen Realismus ist, zeigt die Thatsache, daß derselbe in der neueren Theologie immer mehr Boden gewinnt. Ich will hierfür einige Belege anführen, welche zugleich als Ergänzung dessen dienen mögen, was ich (a. a. O. S. 29 ff.) über „das Verhältniß der neueren Philosophie und Theologie zu Oetinger" gesagt habe. Da es sich um ein biblisches Wörterbuch handelt, so beschränke ich mich auf die exegetische und die im weiteren Sinne biblische Litteratur.

Hier ist nun neben unserm tübinger Beck vor Allen Rudolf Stier zu nennen. Zwischen ihm und Oetinger ist schon anderwärts eine Parallele gezogen worden in Tholuck's litterar. Anz. 1848. S. 356., wo es heißt: „Der dogmatische Standpunct Stier's vereinigt auf eigenthümliche Weise eine die Schuldogmatik erfrischende, von speculativer Intuition durchzogene Mystik und einen verständig reflectirenden Realismus; er hat in dieser Hinsicht mit Oetinger Verwandtschaft." Daß auch Stier selber wohl mit Oetinger bekannt ist, beweisen nicht nur die Citate aus dessen Schriften in dem neuesten Werke über den Epheserbrief, sondern schon 1828 finden wir in den „Andeutungen für gläubiges Schriftverständniß" (2. Samml. S. 80.) gerade unser biblisches Wörterbuch angeführt. Wir machen auf ein paar einzelne Hauptpuncte aufmerksam. Oetinger hat seine vor uns liegende Schrift, wie es auf dem ursprünglichen Titel heißt, „dem teller'schen Wörterbuch und Anderer falschen Schrifterklärungen entgegengesetzt", weil er diesen eine detorsio sensus proprii in sensum metaphoricum Schuld gibt, wodurch „der reiche, eigentliche Sinn der heiligen Worte ausgeleert werde." Ganz dieselbe Stellung nun nimmt Stier der neueren Exegese gegenüber ein: der Kampf des Realismus gegen den Idealismus oder, wie wir in Bezug auf die Schriftauslegung lieber sagen, der pneumati-

schen gegen die spiritualistische Auffassungsweise ist noch nicht ausgekämpft; der Idealismus ist in der Philosophie auf seine letzten, nihilistischen Consequenzen hinausgetrieben, aber in dem Hause der Theologie geht er noch mannichfach als Gespenst umher, Dank den Kukukseiern, die sich die Theologie von der Philosophie hat ins Nest legen lassen. Darum hören wir Stier fast mit denselben Worten, wie Oetinger, klagen über „die idealistische Beschränktheit jetziger Theologie" (zu Eph. 1, 20.), über „die gar zu flachen Ausdrücke, womit man die tiefen Stellen der h. Schrift ausleert" (zu Eph. 2, 15.), und das heute noch so gut, wie vor mehr als 20 Jahren, wo er schon „die Ausleerung der Schriftlehre bekämpfte, wodurch man sich den Ungläubigen nähert" (Andeut. für gl. Schriftverst. 2. Samml. S. 46.). „O daß doch", ruft Stier aus, „sonst kluge Leute die Realitäten der Schriftsprache fänden!" Auch zur Kirchenlehre nimmt Stier eine ganz ähnliche Stellung ein, wie Oetinger, indem er, wozu sich ihm an zahllosen Stellen seiner exegetischen Werke Gelegenheit bietet, „die hergebrachte Dogmatik und Vorstellungsweise aus der h. Schrift vertiefend zu berichtigen" bemüht ist (Epheserbr. I. S. 346.). Gehen wir bei einem der dogmatischen Hauptpuncte näher aufs Materielle ein, so bietet sich uns sogleich der Mittelpunct aller Dogmen, die Versöhnungslehre, dar. Was Stier in dieser Lehre Eigenthümliches aufgestellt hat (s. namentlich die Andeut. II. S. 24—117.), kommt im Wesentlichen ganz mit der Ansicht Oetinger's überein, welchen man selber zu hören glaubt, wenn a. a. O. S. 76. u. ö. dem sensus formalis iuridicus der sensus essentialis physicus entgegengestellt wird, wie wir denn an den Artikel „Christus" u. a. in unserm Wörterbuch erinnert werden durch die zusammenfassenden Worte Stier's (a. a. O. S. 78.): „Nicht formaliter zur Befriedigung irgend eines Rechts, sondern essentialiter zur Erwirkung und Erwerbung des großen Guts, das uns fehlt, des ewigen Le-

bens; nahm Christus nicht nur unser Fleisch und Blut in der Geburt an sich, sondern mußte es in dem Qual= und Verlassungstode für uns umgebären, auf daß wir desselben nun umgeborenen unseren und doch neuen Fleisches und Blutes theilhaftig werden könnten. In Christi Tod wurde unser Fleisch von Gottes Geist überwunden, und der neue Mensch, der Adam's und doch wieder Gottes Sohn ist, zur Einpflanzung in die sonst Verlorenen ans hier durchbrechende Licht der neuen Welt geboren." Es ist hier natürlich nicht der Ort, solche Parallelen systematisch von Punct zu Punct durchzuführen; wir müssen uns mit wenigen, äußerlich angesehen, vielleicht vereinzelten Andeutungen begnügen; dennoch wird das Angeführte jeden Denkenden überzeugen, daß es sich hier nicht um ein zufälliges Zusammentreffen handelt, sondern um eine wesentliche, innere Verwandtschaft der theologischen Grundanschauungen und Grundbegriffe, und zwar gerade sofern sie von der gewöhnlichen Vorstellungsweise abweichen. Wir verweisen statt weiterer Beispiele auf die Erklärungen Stier's zu Joh. 6. (in den Reden Jesu IV. S. 268 ff.), zu Eph. 2, 2., zu Hebr. 9, 13. 14. (Auslegung des Hebräerbriefs I. S. 308 f.).

Ein weiterer biblischer Theolog, der hierher gehört, ist J. Chr. K. Hofmann in Erlangen. So Vieles dessen Schrift „Weissagung und Erfüllung" auch enthält, was nur ihm angehört, so hat ihn doch seine, von den Voraussetzungen moderner Philosophie und Theologie unbeirrte Vertiefung in die h. Schrift auf einige Grundideen geführt, in welchen Oetinger die seinigen wiedererkennen würde. Ich rechne dahin namentlich das Verhältniß, in welches von Hofmann der erhöhte Christus zu den Gläubigen und zur Gemeinde gesetzt wird, und die Gestalt und Bedeutung, welche in Folge davon die Eschatologie gewinnt. Der Begriff der verklärten Leiblichkeit ist hier großartig durchgeführt und in seiner ganzen Fruchtbarkeit als treibendes Princip geltend gemacht. „Von der gottvollen Persönlich=

keit aus", heißt es II. S. 248., „erneuert und verklärt sich auch die menschliche Natur, die des Erlösers zuerst und die der Erlösten hernach." Tod und Auferstehung Christi ist daher (S. 172.) „die Auswirkung des wesentlichen Heils, die Darstellung des neuen Menschen selbst"; durch die Himmelfahrt aber ist „die Menschennatur Christi an den Ort Gottes erhöht, d. h. seiner Allgegenwärtigkeit theilhaftig geworden" (S. 186.). In der Wiedergeburt des Menschen nun geschieht „eine Ueberkleidung mit Christi verklärter, von Gottes Geist durchwebter Menschennatur" (S. 231. 191.); „Christus, der neue Mensch, den der Gläubige anzieht, wird das Kleid der Persönlichkeit, wie das früher der Leib des Fleisches war" (S. 233.). [Vgl. Oetinger's Wörterb. unter dem Art. „Seele," S. 419: „Weil in der h. Schrift Alles da hinausläuft, daß unsere Seele mit dem Geist Jesu bekleidet und aus der Geburt der Natur in die Wiedergeburt Gottes versetzt werde, so sind auch unsere, obwohl ungewohnte Begriffe dennoch schriftmäßig."] Dieses Kleid der Persönlichkeit ist allerdings jetzt durch den Fleischesleib noch verdeckt; aber eben deßwegen wird nach Hofmann (S. 284.) „die Vollendung darin bestehen, daß das Natürliche einst ganz und gar im Dienste des Herrn stehen, das Aeußere dem Inneren vollkommen entsprechen und das Innere ganz nach außen gewendet seyn wird." [Oetinger: „In den letzten Dingen wird das Auswendige hinein- und das inwendige Leben herausgekehrt" — darin liegt ihm die ganze Bedeutung der Eschatologie.] „Alsdann", fährt Hofmann S. 285. fort, „ist alle Selbstäußerung des Menschen Wort Gottes und alles Genießen Genuß von Christi Fleisch und Blut und alle Thätigkeit des Einen gegen den Andern ein heiliger Kuß. Wo Einer thätig ist gegen Gott, der opfert seine heilige Natur, und wo die Gemeinde handelt, da opfert sie die Welt. Was aber die Schrift gewesen in der Zeitlichkeit, nämlich das immer gleiche, ein- für allemal gegebene Zeugniß von Gottes Heilsthaten, das ist alsdann

die Natur in ihrer Verklärung." [Vgl. den Art. „Tempel Ezechiel's" in: Oetinger's Wörterb. S. 448 ff.: „Die jüdischen Gesetze werden sich verwandeln in die ewigen Gesetze der Natur; alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß werden körperlich dargestellt werden; die ganze Materie muß von aller Gebrechlichkeit gereinigt werden, damit die Harmonie aller Dinge kund werde; das Wort, Leben und Licht muß von den seligen Geistern aus allen gereinigten Geschöpfen widerstrahlen" u. s. w.] Daß sich nach diesen so innig verwandten Ausgangs- und Endpuncten auch die Lehre von der Gemeinde als dem Leib Christi und von den Sacramenten bei Hofmann ganz im Ötinger'schen Sinne gestalten wird, sieht nun Jeder von selbst. Auf einiges weitere, hierher Gehörige kommen wir unten zu sprechen.

Ein dritter unter den neueren Theologen, an den wir erinnern wollen, ist Heinrich Thiersch. Wir könnten hier die bei Hofmann übergangene Entwickelung des biblischen Begriffs der Gemeinde (s. Thiersch's Vorlesungen über Katholicismus und Protestantismus, I. S. 66 ff.) und der Sacramente anführen, da dieselbe auch bei Thiersch im Wesentlichen nach Oetinger's Sinne ausfällt; damit wir aber nicht zu weitläufig werden, möge eine Stelle über das Abendmahl genügen. „Der Leib des Herrn, den wir im Abendmahl empfangen," heißt es a. a. O. II. S. 244 f., „ist ein cibus novi hominis. Denn der biblische Begriff des neuen Menschen (Eph. 4, 24.) ist so tief und umfassend, daß mit einer Speisung des neuen Menschen zugleich die Beziehung auf die dereinstige Verklärung unseres Leibes gegeben ist. Erst durch diese und in dieser werden wir ganz neue Menschen, als Söhne Gottes vollendet und in den vollen Besitz des ewigen Lebens versetzt seyn. Die Verklärung des Leibes oder die Auferstehung zum Leben ist aber nichts Anderes, als ein Verwandeltwerden in die Aehnlichkeit des verklärten Leibes Christi. Das sichere Unterpfand unserer Verklärung wird nun aber nach der Lehre der alten

Kirche, welche einen neutestamentlichen Anknüpfungspunct hat, im heil. Abendmahl gegeben." Man erkennt nach den bei Hofmann gemachten Bemerkungen leicht, wie sich dieselbe Anschauung bei Oetinger finden muß (vergl. im Wörterb. die Art. Abendmahl, Essen das Fleisch des Menschensohnes und trinken sein Blut, Leib, Körper, Geist Christi u. a.); ebenso die in folgender Stelle von Thiersch ausgesprochene (a. a. O. II. S. 175 f.): „Es ist in den Christen eine verborgene Herrlichkeit der Kinder Gottes, welche auf ihrer Adoption und ihrer Gemeinschaft mit Christo beruht. Diese in ihnen jetzt schon wohnende ewige Lebenskraft wird hervorleuchten (ἐκλάμψουσι, Matth. 13, 43.), nachdem sie hienieden unter Schwachheit, Kampf und Schmach verborgen und verhüllt war. Dieß verborgene Wesen der Kinder Gottes ist Alles, was durch Christus und seinen Geist in ihnen gewirkt ist. Dieser inwendige Schatz aber mehrt sich auf eine dem Auge des Menschen und der Erfahrung des Christen selbst verborgene Weise auch durch jedes wahrhaft gute Werk, welches er nach außen hin thut. Ebenso übt jede böse That eine gestaltende Rückwirkung auf das Innere des Thäters aus (θησαυρίζεις σεαυτῷ ὀργήν, Röm. 2, 5.). Dieses Innere, des Menschen eigentliches Wesen, das Resultat — Gesammtwerk — seines ganzen Lebens in der Gnadenzeit, wird nun in der Schrift mit dem Ausdruck „Werke" bezeichnet. Insofern wird den Werken des Menschen sein Loos in der Ewigkeit entsprechen. Die Theilnahme an der Auferstehung zum Leben ist Allen gewiß, in denen Christus ist. Der Lohn aber, der ihnen im Reich der Herrlichkeit werden wird, richtet sich in verschiedener Abstufung nach dem, ob der gute Same bei ihnen 30-, 60- oder 100fältige Frucht gebracht, ob (1 Kor. 2, 11—14.) auch Unechtes an dem echten Grund sich angesetzt hat." In Bezug auf die Eschatologie, an der wir hiermit wieder stehen, macht Thiersch mit Oetinger der altprotestantischen Lehre den jetzt überhaupt ziemlich allgemeinen Vorwurf, daß

sie dieselbe zu sehr vernachlässigt habe. Er sagt I. S. 240: „Die altprotestantischen Dogmatiker haben es in keinem Puncte so sehr fehlen lassen, als in der Herstellung einer den ganzen biblischen Inhalt in sich aufnehmenden Eschatologie." Dieß führt er dann hinsichtlich der einzelnen eschatologischen Partien näher aus, z. B. hinsichtlich des Chiliasmus, wovon unten, I. S. 183 f., des Mittelzustandes II. S. 183—192., wo er mit Oetinger „in der protestantischen Eschatologie eine Lücke findet, die in echt biblischem Sinn ausgefüllt werden sollte." Ueberhaupt denkt Thiersch über das Verhältniß der Schrift- und Kirchenlehre ganz ötingerisch, wenn er I. S. 342. sagt: „Das einfache Wort des Geistes, der in den heil. Schriften zu uns spricht, birgt in sich eine so unergründliche Tiefe des Reichthums an Weisheit und Erkenntniß, daß alle kirchliche Dogmatik, sey es bei Kirchenvätern, Scholastikern, Reformatoren oder altprotestantischen Systematikern, als Armuth dagegen erscheint." Ebenso, wenn er S. 345. „den jetzigen Gegnern gegenüber eine schlechterdings selbständige, unmittelbar auf die Tiefen der Offenbarung eingehende, wahrhaft speculative Reconstruction des christlichen Glaubensinhalts als die erste, unerläßliche Aufgabe und Pflicht" bezeichnet.

Doch wir dürfen und wollen nicht ungerecht gegen die Kirchenlehre seyn, um so weniger, da sich unter den neueren Vertretern der kirchlichen Richtung auch mannichfache Sympathien für ötinger'sche Denkweise finden. Sagt doch selbst die Evangelische Kirchenzeitung (Febr. 1849. S. 140.): „Der Materialismus und der ihm scheinbar entgegengesetzte, aber blutsverwandte Spiritualismus haben den wahrhaftigen Realismus um so sicherer aus den Seelen verbannen können, als sie selbst dafür Ersatz zu leisten scheinen. Darum ist das große Wort (Oetinger's) an der Zeit: Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes! Dieß ist besonders geeignet, den Schattenbildern des Spiritualismus einen Inhalt zu geben, woran auch das Fleisch des

Materialismus zur Besinnung kommen kann." Vergl. auch die Abhandlung Göschel's „Zur Eschatologie", ebendaselbst in den März- und Aprilblättern.

Auch unter den Lutheranern macht sich eine wissenschaftlich tiefere Richtung geltend, welche wir im Gegensatze zu den streng conservativen Tendenzen eines Theils der Bayern und Sachsen als das progressive Lutherthum bezeichnen. Schon Hofmann hätte hierher gezogen werden können; ist er doch der jetzige Hauptherausgeber der erlanger Zeitschrift für Protestantismus und Kirche. Da wir ihn aber doch vorherrschend auf biblischen Bahnen gefunden und deßhalb oben eingereiht haben, so nennen wir hier den noch kirchlicheren Beurtheiler seines Werkes, Delitzsch, und sodann J. H. Kurtz.

Daß Kurtz, um mit ihm zu beginnen, in Bezug auf das Verhältniß von Geist und Natur, Schrift und Natur ganz auf den Wegen der von uns bezeichneten realistischen, d. h. ethisch-physischen und kosmisch-universellen Auffassungsweise des Christenthums wandelt, zeigt schon der Titel seiner Schrift: „die Astronomie und die Bibel", welche jetzt als „Bibel und Astronomie" in zweiter, gänzlich umgearbeiteter und vielfach erweiterter Auflage erschienen ist, und zeigen in dieser Schrift wiederum Kapitelüberschriften, wie „Kap. 3: eine Universalgeschichte des Kosmos, Kap. 4: die biblische Anschauung von der Entstehung, Entwickelung und Vollendung des Weltalls (S. 37—136.)", und in den Zugaben: „Andeutungen zur Entwickelungsgeschichte der irdischen Natur vom Sündenfall bis zur Vollendung der Dinge", womit man auch den letzten Abschnitt in Kurtz's „Lehrbuch der heiligen Geschichte, 3. Aufl., Königsb. 1847," vergleichen kann, einem Buche, das charakteristisch genug zu seinem Motto die von Oetinger so sehr premirte, ja in einer eigenen Schrift behandelte Stelle Eph. 1, 3—14. hat. Wie der letztere die heil. Schrift oft und gern als das Lagerbuch der Welt bezeichnet, so hören wir von Kurtz

(die Astronomie und die Bibel, S. 6.): „Wenn die Natur ein Buch voll göttlicher Weisheit ist und jeder Naturgegenstand ein verkörpertes Wort Gottes, so ist die Bibel Lexikon und Grammatik dazu." Die schon erwähnten „Andeutungen zur Entwickelungsgeschichte der irdischen Natur" gehen von dem Gesichtspunct aus, daß die letztere der Leib der Menschheit sey, und weisen nach, wie sich von Adam aus das Sündenverderben, die φθορά, über die gesammte irdische Welt ausbreitete, und wie ebenso von Christus über die ganze Natur ζωὴ καὶ ἀφθαρσία ausgeht (2 Tim. 1, 10.; vergl. in Oetinger's Wörterb. die Art. Leben, Erlöser u. a., wo Jesus als „das Heil der ganzen Natur" dargestellt wird). „Wo der Fuß Christi hintritt", sagt Kurtz a. a. O. S. 223 f., „da entsprießt Heil und Segen im Leben des Menschen und der Natur (vergl. seine Wunder). Und als das Blut auf Golgatha fließt, da geht ein Hauch des Lebens von ihm aus und durchdringt die ganze Schöpfung, eine vis vitalis durchströmt ihre Adern und kräftigt sie zu neuer Lebensthätigkeit (vergl. die Wunder bei seinem Tode). Die objectiv vollbrachte, aber noch nicht subjectiv angeeignete Erlösung greift nun um sich und dringt in den Menschen und in die Natur. Aber es ist dieß ein stilles, verborgenes Wirken und Umgebären. Der neue Mensch und die neue Erde ist da, aber noch als Keim, als Embryo. Alles Leben entsteht und entfaltet sich im Verborgenen; die Entstehung und erste Entwickelung desselben ist das Räthsel der Wissenschaft, an welchem sie immer zu lösen haben wird. So verbirgt sich auch vor dem forschenden Blick des Menschen das Geheimniß der Erneuerung der Erde, die Geburt und das Wachsthum des neuen Lebens in ihr. Wie der Christ auch nach seiner Wiedergeburt aus Wasser und Geist noch diesen Leib der Schmerzen und der Krankheiten mit sich trägt und doch innerlich den Frieden und die Seligkeit des Himmels in sich aufgenommen hat, wie er äußerlich sich nicht unterscheidet von allen Andern und doch innerlich

eine neue Creatur ist: so trägt auch die Erde noch ihr altes Kleid des Fluches, ihre Dornen und Disteln, ihre Wüsten und Einöden, es gehen noch immer zerstörende Fluthen, verheerende Orkane, erstarrende Fröste und versengende Gluthen über ihr altes, vielgeplagtes Haupt, und doch ist sie innerlich eine neue Creatur und ist versiegelt zu einer vollkommenen Verklärung, wodurch sie erhöht werden wird zu unnennbarer Herrlichkeit. Man vergl. hier Chr. Fr. Richter's wunderschönes Lied: Es glänzet der Christen inwendiges Leben rc."

Franz Delitzsch hat in seiner Schrift: „die biblisch-prophetische Theologie, ihre Fortbildung durch Chr. A. Crusius und ihre neueste Entwickelung seit der Christologie Hengstenbergs, Leipzig 1845," dasselbe für seinen Crusius geleistet, was wir für unsern Oetinger leisten möchten. Diese zwei Männer sind sehr verwandte Naturen, beide Schüler Bengel's und Gegner der leibnitz-wolf'schen Philosophie, beide, was noch mehr sagen will, nicht bloß biblische Theologen im Sinne des Supranaturalismus oder auch Bengel's, sondern biblisch-mystische Philosophen. Wenn daher Crusius jenen Begriff der Geistleiblichkeit auch vielleicht nicht so tief erfaßt und so universell durchgeführt hat, wie Oetinger, so finden sich doch bei ihm viele und starke Anklänge daran, und in Bezug auf die Realitäten der unsichtbaren und zukünftigen Welt herrscht zwischen beiden Männern eine wesentliche Uebereinstimmung, die wir hier nicht weiter verfolgen, die sich aber Jedem, der vergleichen will, von selbst aufdrängen wird. Daher kann es denn auch nicht fehlen, daß sich Delitzsch, welcher Crusius ein so ehrenvolles Denkmal gesetzt hat, dem Gedankenkreise, der uns hier beschäftigt, mannichfach befreundet erweist. Stellen wir uns zunächst gerade auf den biblisch-prophetischen Standpunct, von dem er in der angeführten Schrift ausgeht, so tritt uns hauptsächlich Eine Idee bedeutungsvoll entgegen, in deren Licht das ganze Buch geschrieben ist, und für deren Durchführung er Cru-

sius, Hofmann und Baumgarten besonderen Beifall zollt. Es ist die Idee der Zukunft Israels und — im engsten Zusammenhange damit — des chiliastischen Reiches (s. namentlich S. 133—139.). „Der Glaube an eine noch diesseits vor dem Weltgericht bevorstehende Glorie des Reiches Gottes," sagt Delitzsch S. 32., „würde für die Kirche, hätte sie ihn festgehalten, der Schlüssel zum alten Testament geworden seyn." Daß die Annahme eines tausendjährigen Reiches — oder wie man es sonst nennen mag — eine wesentliche Consequenz des ganzen biblisch-theosophischen Standpuncts ist, mit dem wir es zu thun haben, wird keines weiteren Nachweises bedürfen. Daher findet sich bei allen bisher von uns namhaft gemachten Theologen die Idee des Chiliasmus wieder mit Nachdruck hervorgehoben, und wie wichtig diese Idee in ihrer Verbindung mit Israels Zukunft auch für Oetinger ist, darüber sehe man die in meiner Schrift S. 593 f. 600 f. 605 ff. angeführten Stellen desselben. Daß aber auch bei Delitzsch selbst die Geltendmachung dieses Grundgedankens in Zusammenhang steht mit jener realistischen und kosmischen Auffassungsweise des Christenthums, wodurch er die Kirchenlehre zu erfrischen und organisch zu beleben sucht, dafür bürgt nicht nur seine Darstellung des Verhältnisses zwischen den Begriffen Himmelreich und Kirche in den einleitenden Betrachtungen zu seinen „vier Büchern von der Kirche" (S. 10 f.), sondern auch die folgende Stelle, die wir statt vieler anderen anführen, und mit der wir diese Betrachtungen schließen, weil sie das Wesentliche noch einmal zusammenfaßt. „Der Spiritualismus der Schriftauslegung," heißt es bibl.-prophet. Theol. S. 34., „hat seinen Hauptgrund in einer falschen Fassung des Verhältnisses des Leiblichen zum Geistigen im Menschen, der Natur zur Gnade, des Endlichen und Materiellen zu der Erlösung und ihren Folgen, des Irdischen und Creatürlichen zu dem göttlichen Heilswerk, seinem Zwecke, seinem Umfang und seiner Vollendung, des κόσμος zur βασιλεία τοῦ θεοῦ.

Während das Erlösungswerk seinem Zwecke und seinen Wirkungen nach sich auf den ganzen geistleiblichen Bestand des Menschen und zugleich auf die gesammte Natur erstreckt, insofern die Schrift den Menschen gleichsam als die Seele des Makrokosmus anschaut, faßte die ältere Kirche dasselbe einseitig bloß nach seiner Innenseite, nach den Thatsachen des Geisteslebens auf, ohne seine Außenseite in der die Menschwerdung Christi anbahnenden alttestamentlichen Vorgeschichte und der zukünftigen Verklärung des ganzen Naturreichs würdigen zu können."

So viel für dießmal über das Verhältniß der neueren theologischen Wissenschaft zu dem von Oetinger vertretenen Standpuncte! Wollten wir ausführlicher seyn, so könnten wir noch an Menken, J. Fr. v. Meyer, Mich. Baumgarten, J. P. Lange, Schöberlein u. A. erinnern; und wollten wir auch in das speculative Gebiet hinüberstreifen, so böten Franz v. Baader, Schelling, Schubert, der unser Wörterbuch, wie schon Oetinger's Selbstbiographie, mit einer Vorrede begleitet hat, Rothe, E. A. v. Schaden, A. Günther u. A. reichliche Berührungspuncte dar. Nur an die Schrift Schelling's, des Sohnes: „Protestantismus und Philosophie, Hamburg und Gotha, Perthes 1848" — wollen wir erinnern, weil es sich hier auch um die Bibel handelt, indem Schelling die „positive Philosophie" als die durch die Fortentwickelung des Protestantismus nothwendig geforderte Ausbildung des formalen Princips zu erweisen sucht. Er thut dieß, indem er einen Begriff der „positiven Philosophie" aufstellt, der mit dem ötinger'schen der philosophia sacra und dem rothe'schen der Theosophie wesentlich übereinkommt. „Es muß," heißt es S. 134., „das in der Schrift wohl vorhandene, aber nicht ausgesprochene System gefunden werden, aus welchem die Schrift zu verstehen ist." S. 145: „Die Speculation hat in dem System der göttlichen Offenbarung die Voraussetzung, von welcher aus, den Schlüssel — dieß ist auch das speci-

fische Bild Oetingers für dieses Verhältniß — den Schlüssel, durch welchen allein die Schrift zu verstehen, völlig zu begreifen ist." S. 149: „Die Inspiration der Apostel bestand darin, daß sie den vollkommenen Einblick in das Ganze der Offenbarung hatten, daß das System, wenngleich nicht als System, offen vor ihnen lag, daß sie aus diesem heraus redeten und schrieben." Vergl. hiermit die von mir S. 350 ff. und 110 ff. angeführten Stellen Oetinger's.

Doch das biblische Wörterbuch, zu dem wir nun wieder zurückkehren, hat, wie die Bibel selber, nicht bloß eine wissenschaftliche, sondern wesentlich auch eine praktische, populäre Seite. Als es zum ersten Mal erschienen war, schrieb der württembergische Pfarrer Flattich einem seiner Freunde, das Wörterbuch des Prälaten Oetinger werde zu seinem eigenen Erstaunen von den Leuten in seiner Gemeinde vielfach gelesen und verstanden. Von mir selber muß ich bekennen, daß mir das erste, tiefere Verständniß der ötinger'schen Schriften durch einige Bauern eines abgelegenen Dorfes, wo ich Vicar war, aufgegangen ist, die mir wiederholt von dem verklärten Fleisch und Blut Christi sprachen. Die ganze Massivität und, so zu sagen, Handgreiflichkeit dieser Anschauung steht in innerer Verwandtschaft mit dem gesunden Natursinne des Volks, so wie auch Rothe (theol. Ethik I. S. IX.) von seiner Lehre sagt, schon ihr derb realistischer Charakter gebe ihr eine Art von Popularität. Dieser ganze Standpunct, weit entfernt, auf gelehrten Grillen oder ungesunden Phantasien zu beruhen, wie man es ihm in alter und neuer Zeit zum Vorwurfe gemacht hat, ist vielmehr gerade geeignet, allerdings nicht bloß das einseitige, abstracte Denken, noch auch bloß das christliche Gefühl, wohl aber den ganzen Menschen nach Geist, Seele und Leib zu befriedigen, wie er auch den ganzen Menschen mehr als jede andere Theorie organisch umfaßt; er ist, so wahr wir in ihm den Standpunct der heil. Schrift selber erkennen müssen, namentlich auch geeignet, Eigenthum der Gemeinde

zu werden, wie er denn in dem religiösen Gemeinschafts-leben des württembergischen Volkes schon seit einem vollen Jahrhundert die tiefsten Wurzeln geschlagen hat. Bekannte doch selbst Ludwig Hofacker, der populärste und gesegnetste Prediger seit manchen Jahren, der mit seiner Denkweise nicht gerade dieser Richtung angehört hat, wenn er nichts zu predigen wisse, so sehe er nur in seinen Oetinger hinein, da werde er durch einen einzigen Gedanken oft für eine ganze Predigt befruchtet.

Somit darf man dieser Anschauungsweise den dreifachen Vorzug beilegen, den überhaupt eine protestantische Lehre haben kann: sie ist biblisch begründeter, praktisch fruchtbarer, wissenschaftlich tiefer, als die gewöhnliche spiritualistische Auffassung. Aus diesen Gründen wünschen wir dem alten Buche, das hier in neuem, schönen Gewande erscheint, eine recht weite Verbreitung. Hr. Hamberger, der den schwierigen Stellen allenthalben erläuternde Anmerkungen unter dem Text beigegeben hat, ist aus einem doppelten Grunde zu diesem Geschäfte besonders geeignet. Einmal versteht er es, die oft schwer verständlichen, abstrusen Gedanken und Ausdrücke Oetinger's in klarer und schöner, allgemein verständlicher Sprache zu reproduciren, und sodann besitzt er eine sehr gründliche Kenntniß der ötinger'schen und der ihr zu Grunde liegenden böhme'schen Theosophie. Wenn nicht Alles trügt, liegt in der von ihm eingeschlagenen Richtung die Zukunft der christlichen Wissenschaft.

D. C. A. Auberlen,
Repetent am evang.-theol. Seminar
in Tübingen.

Kirchliches.

Ueber das ursprüngliche Verhältniß der Kirche zum Staate auf dem Gebiete des evangelischen Protestantismus.

Von

D. Daniel Schenkel.

Erster Artikel.

„Auch ohne alle Aussicht auf einen äußern und gegenwärtigen Erfolg ist es nöthig, die wahren Principien auszusprechen, damit nicht die Einrichtungen, die ein Erzeugniß der Noth oder der unklaren Begriffe sind, für das Vollkommene angesehen und die naturgemäße Verfassung der Kirche verkannt werde" a): mit diesen Worten Stahl's erlaube ich mir eine Untersuchung einzuleiten, deren Resultate in gegenwärtiger Zeit zwar wenig Aussicht auf Erfolg, aber doch Gewicht genug haben möchten, um in einer theologischen Zeitschrift niedergelegt zu werden, die seit Jahren gleichmäßig für die Freiheit wissenschaftlicher wie für die Nothwendigkeit historischer Entwickelung kämpft. Das Verhältniß zwischen Kirche und Staat ist in neuester Zeit auf dem Gebiete des deutsch-evangelischen Protestantismus in der Weise, wie es seit Jahrhunderten wenigstens äußern rechtlichen Bestand gewonnen hat, gänzlich in Frage gestellt und damit bedroht, nach dem Maßstabe reiner Theorien

a) Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten. Erlangen 1840. S. 261.

und beliebter Zeitideen gemodelt zu werden. Ein Knoten, der sich auf dem langsamen Wege geschichtlicher Verwickelung geschürzt, und nach dem Naturgesetze nur auf dem freilich ebenfalls langsamen geschichtlicher Entwickelung gelöst werden sollte, ist im Begriffe, im Sturmschritte und durch den Hieb eines Alexanderschwertes zerhauen zu werden. Daß die deutsch-evangelische Kirche, die in der Zeit der Reformation dem Drange der Umstände zu widerstehen nicht im Stande war, diese Widerstandskraft in der Zeit der Revolution zeigen werde, ist zwar sehr unwahrscheinlich; und wie wenig Hoffnung vorhanden ist, daß man den wohlbegründetsten, in der mildesten Form vorgetragenen Warnungen Gehör schenken werde, beweist die geringe Berücksichtigung, welche der für jeden Unbefangenen überzeugenden Schrift Ullmann's über „die bürgerliche und politische Gleichberechtigung aller Confessionen" [a]) von den tonangebenden, stimmberechtigten Männern des Tages zu Theil geworden ist. Es steht leider zu befürchten, daß man, anstatt das bisherige, factisch und rechtlich bestehende Verhältniß zwischen Kirche und Staat nach den wahren, ursprünglichen, in der Sache selbst liegenden Principien umzubilden, es vorziehen werde, es umzustürzen, unbekümmert darum, auf welchen willkürlichen oder zufälligen Grundlagen sich ein Neubau nachher erhebe. Diese Befürchtung darf jedoch die Freunde einer historischen Entwickelung der evangelischen Kirchenverfassung keineswegs abschrecken, ihre Pflicht zu thun, nämlich zu warnen und vor Allem den gewaltsam durchschnittenen geschichtlichen Faden wieder anzuknüpfen und ihn nicht loszulassen, so lange noch einige Hoffnung vorhanden ist, mit seiner Hülfe aus den labyrinthischen Irrgängen der Gegenwart herauszugelangen. Am Ende wird die Geschichte mit der verkörperten Logik der Thatsachen dennoch Recht behalten gegen die Theorie mit der körperlosen

a) Stuttgart und Tübingen, J. G. Cotta'scher Verlag, 1848.

Logik der Begriffe, und das Wort des Altmeisters Goethe wird sich auch in unserer Zeit bei dem Umsturze der bestehenden Kirchenverhältnisse bewähren, daß „jedes Gewaltsame, Sprunghafte nicht naturgemäß sey" a). Je größer jetzt auf der einen Seite die Versuchung ist, das pikante Neue dem in mühseliger Ueberlieferung sich dahin schleppenden Alten vorzuziehen, desto größer ist auf der andern Seite auch die Verpflichtung, den reichen Schatz von Erkenntniß und Erfahrung aus der kirchlichen Vergangenheit gewissenhaft zu benutzen und vorzuzeigen. Solche Betrachtungen waren es denn auch, welche diesen Versuch veranlaßten, der nichts Anderes bezweckt, als nachzuweisen, wie sich das Verhältniß zwischen dem Staate und der Kirche auf dem Gebiete des evangelischen Protestantismus historisch gebildet, entwickelt und festgestellt hat in ursprünglicher Weise. Indem sich für einmal die Untersuchung auf das Gebiet der deutsch-lutherischen Kirche beschränkt, unter dem Vorbehalte, wenn der Umfang dieser Zeitschrift es gestattet, später auch noch die Verhältnisse der reformirten Kirche in den Kreis der Untersuchung hineinzuziehen, unterscheide ich zwei Perioden, die für die Gestaltung des ursprünglichen Verhältnisses zwischen Staat und Kirche hauptsächlich maßgebend wären:

I. die Periode des erfolglosen Bestrebens, die Kirche mit Anerkennung ihrer Selbständigkeit dem Staate nebenzuordnen, vom Beginne der Reformation an bis zur Begründung der Consistorialverfassung (1517—1540);

II. die Periode des erfolgreichen Bestrebens, die Kirche mit Aufgeben ihrer Selbständigkeit dem Staate unterzuordnen, von der Begründung der Consistorialverfassung an bis gegen Ende des sechzehnten Jahrhunderts (1540—1580).

---

a) J. P. Eckermann, Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens. Dritter Theil, S. 86.

I.

Um für eine richtige Beurtheilung des ursprünglichen Verhältnisses zwischen Kirche und Staat auf dem Gebiete des lutherischen Protestantismus den wahren Ausgangspunct zu gewinnen, darf man sich nicht verleiten lassen, mit den Vertretern der neuesten destructiven Richtungen im Widerstande gegen die bestehende kirchliche Autorität das Hauptmoment der lutherischen Reformation zu sehen a). Die lutherische Reformation ging, wie immer allseitiger erkannt werden wird, aus einer Gewissenserregung gegen gewissenlose Zumuthungen der kirchlichen bestehenden Autoritäten hervor; daher wurden nicht diese selbst, sondern nur ihre Berechtigung und der Umfang ihrer beanspruchten Machtvollkommenheit vom Gewissensstandpuncte des Einzelchristen aus in Frage gestellt. Mochte immerhin Luther am 10. December 1520 vor dem Elsterthore zu Wittenberg das kanonische Recht öffentlich verbrennen, wir wissen, daß er dennoch ein Vierteljahr später (19. März 1521) gegen den Kurfürsten Friedrich sich bereit erklärte, „die römische Kirche in aller Demuth zu ehren und derselben nichts fürzuziehen weder im Himmel noch auf Erden, denn allein Gott selber und sein Wort" b), und Melanchthon machte es zwanzig Jahre später noch der römischen Kirche zum Vorwurfe, daß sie mit den Evangelischen gebrochen und dieselben von sich ausgestoßen habe c). Allerdings brachte der neu eroberte Gewissensstandpunct des Einzelchristen eine neue Anschauung von den kirchlichen Autoritäten hervor und erzeugte überhaupt einen neuen Begriff von der Kirche, ihrem Wesen, ihrer Würde, ihrem Rechte,

---

a) So Rupp, die freie evangelische Kirche, S. 41.
b) De Wette, M. Luther's Briefe rc. Bd. I. S. 575.
c) Corpus Reformatorum, T. IV. p. 488: Ecclesiae nostrae primum iniusta condemnatione pontificia, et deinde asperitate episcoporum, expulsae sunt a reliquo coetu.

ihrem Umfange und ihrer Macht. Seit Gregor VII. hatte sich der Begriff einer allgemeinen christlichen Weltkirche in den einer hierarchisch gegliederten Papst- und Priesterkirche verengt, und alle Versuche und Anstrengungen, den ersteren vor dem siegreichen Uebergewichte des letzteren zu retten, waren erfolglos geblieben. Im Papste und dem ihm untergeordneten bischöflichen und klerikalen Priesterthume dachte sich die römische Kirche alle Fülle und Macht des christlichen Geistes vereinigt, und die Vertreter der Schulgelehrsamkeit und des Staates konnten demnach durch ihre Thätigkeit dieser Fülle und Macht nie etwas zuwenden, sondern waren umgekehrt verpflichtet, wollten sie in geistlicher Beziehung nicht leer ausgehen, sich selbst damit zu erfüllen. Wo aber Staat und Schule in unbedingter Abhängigkeit und ausschließlicher Unterordnung unter die geistliche Machtvollkommenheit des päpstlichen Klerus gedacht ward, da war natürlich noch viel weniger dem Gewissen des Einzelchristen auch nur die geringste Berechtigung gegen jene Machtvollkommenheit eingeräumt. Der Laienverstand hatte sich nach der Theorie der römischen Kirche ohne irgend ein Widerstandsrecht vor dem Papst- und Priesterverstande zu beugen und alle seine Erleuchtung, auch in irdischen und weltlichen Dingen, von diesem herzunehmen und herzuleiten a). Alle Reformversuche waren bis auf Luther gegen gewissenlose Zumuthungen des mit unbedingter Machtvollkommenheit über die Gewissensleitung ausgerüsteten Papstthums und Klerus gerichtet gewesen. Luther sprach das Princip aller Reform auf geistlichem Gebiete klar und entschieden erst damit aus, daß er das Gewissen selbst von jeder äußerlich gegebenen Autorität, also von einem herrschenden Stande, frei erklärte, den Glauben aber zu einer reinen Gewissenssache machte.

a) Nach dem Augustiner Augustinus Triumphus (im Anfange des 14. Jahrh.) (de potestate eccles., ed. Rom. 1582) ist der Papst auch omnis iuris interpres et ordinator.

Nicht die bestehenden kirchlichen Autoritäten an sich waren ihm also ärgerlich, sondern das Princip, in dem sie wurzelten und auf das sie sich stützten, nämlich das einer beanspruchten unbedingten geistlichen Machtvollkommenheit zur Gewissensleitung und Gewissenstyrannei erschien ihm als im höchsten Grade verwerflich. Wenn nun aber der Glaube als reine Gewissenssache etwas von dem Klerus Unabhängiges ist, und wenn zugleich der Mensch nur insoweit ein Glied der wahren Kirche ist, als er glaubt, so ist folglich auch die wahre Kirche keine klerikale oder hierarchische, sondern eine allgemeine, durchaus auf keinen besondern Stand beschränkte, aus allen gläubigen Gliedern der Christenheit gebildete Gemeinschaft. Alle geistliche Fülle und Macht fließt aus dem Glauben, und nur aus dem Glauben: dieser Satz stand bei Luther schon 1519 fest. „Wo der Glaube, da ist auch die Kirche; wo die Kirche, da auch die Braut Christi; wo die Braut Christi, da Alles, was des Bräutigams ist. Also hat der Glaube Alles bei sich, was auf den Glauben folget: Schlüssel, Sacrament, Gewalt und alles Andere" a).

Von diesem erweiterten Begriffe der Kirche aus, welcher den bisher behaupteten Begriff einer besonderen Standeskirche völlig beseitigte, gestaltete sich wenigstens theoretisch das ursprüngliche Verhältniß der Kirche zum Staate auf dem Gebiete des lutherischen Protestantismus.

Den Satz, daß alle Christen in religiöser Beziehung vollkommen gleich seyen und ein durch besondere geistliche Begabung und Machtfülle ausgezeichneter Stand dem Wesen des Christenthums widerstreite, entwickelte Luther zuerst ganz deutlich in seiner berühmten Schrift „an den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung." Alle Christen sind ihm wahrhaft geistlichen Standes, und der

---

a) In der Erörterung gegen Eck von der Gewalt des Papstes, bei Walch, Bd. XVIII. S. 982.

einzige zwischen ihnen mögliche Unterschied ist derjenige des Amtes, nach 1 Kor. 12, 12 f. Taufe, Evangelium, Glaube machen allein geistlich und Christenvolk. Das geistliche Amt in der Gemeinde bedarf keiner besonderen priesterlichen Weihe, sondern ist Sache des Vertrauens der Gemeindegenossen. Würde z. B. ein Häuflein frommer Christenlaien, in eine Wüste verschlagen, dort Einen aus seiner Mitte zum Priester wählen (ohne Zugabe der bischöflichen Weihe), so wäre dieser ein Priester, als ob alle Bischöfe und Priester in der Welt ihn geweiht hätten. Im Falle der Noth kann daher jeder Christ alle priesterlichen Handlungen verrichten, weil dem Wesen nach jeder Christ ein Priester ist. Das sind die Grundsätze, welche in dieser Schrift von Luther mit klarer Bestimmtheit und ohne allen Rückhalt ausgesprochen werden a).

Von diesem Standpuncte aus war die Hierarchie mit ihren bisherigen Ansprüchen auf ausschließliche geistliche Machtvollkommenheit völlig verdrängt, und an ihrer Stelle das Gewissensrecht des Einzelchristen und das Wahlrecht der Gemeinde für geistliche Beamtungen anerkannt, der bisher autokratisch auf sich selbst gestellte Priester in einen Beamten der christlichen Gemeinde verwandelt. Der Priesterstand hatte damit seinen character indelebilis verloren, und Luther bezeichnet die Behauptung, daß ein abgesetzter Priester etwas Anderes denn ein schlechter Laie sey, als Erdichtung, Geschwätz und Träumerei b).

Derselbe Schlag aber, der gegen die Hierarchie geführt ward, übte eine gleichzeitige, nur entgegengesetzte Wirkung auf die Stellung des Staates zur Kirche aus. Während er die Hierarchie stürzte, hob er in gleichem Verhältnisse den Staat. Weil die weltliche Gewalt mit allen Chri-

a) Bei Walch in der a. Schrift (vom 20. Juni 1520), Bd. [illegible] S. 302 f.

b) Ebendaselbst, S. 302.

sten getauft ist und denselben Glauben und Evangelium hat — darum müssen wir auch sie lassen Priester und Bischöfe seyn und ihr Amt zählen als ein Amt, das da gehöre und nützlich sey der christlichen Gemeinde. — Laie, Priester, Fürsten, Bischöfe, Geistliche und Weltliche — sind alle gleichen geistlichen Standes und nur in Folge ihres Amtes und ihrer Beauftragung zu unterscheiden. Die Aemter eines Priesters, einer obrigkeitlichen Person, eines Schusters, Schmidts, Bauers unterscheiden von einander in geistlicher Beziehung nicht; — Priester, Magistratsperson, Schuster, Schmidt, Bauer — alle sind gleich geweihete Priester und Bischöfe; jeder ist verpflichtet, dem andern mit seinem Amte und Berufe zu dienen und zu nützen, und alle mit einander sind dazu bestimmt, in einer Gemeinschaft vereinigt, Leib und Seele zu fördern, ähnlich den verschiedenartigen Gliedern an demselben leiblichen Organismus, die ebenfalls bestimmt sind, bei aller Mannichfaltigkeit der Verrichtungen dennoch zur Erreichung eines und desselben Zweckes harmonisch zusammenzuwirken. Die Eigenthümlichkeit der ursprünglichen Anschauung Luther's vom Verhältnisse des Staates zur Kirche besteht mithin darin, daß er den Staat oder, richtiger ausgedrückt, die Magistratspersonen als Träger eines bestimmten Amtes innerhalb des Kreises der allgemeinen Kirche faßt, neben welchen noch verschiedene andere Träger anderer Aemter und Berufsarten erscheinen, — alle aber mit gleicher Berechtigung vor Gott, und mit gleicher Verpflichtung, die göttlichen Zwecke erreichen zu helfen. Die Magistratspersonen sind ebensowohl Organe der allgemeinen Kirche, Werkzeuge des göttlichen Willens und Beauftragte Gottes, als die Priester und Bischöfe, wiewohl im Grunde auch jeder Einzelchrist in seiner Berufsthätigkeit jenen beiden Aemtern gleichsteht. Aber Obrigkeit und Lehrstand treten schon hier um ihrer höheren Bedeutung im Gesammtorganismus der allgemeinen Kirche willen vor den übrigen Ständen und

Berufsarten hervor, als Hand und Auge, die beide Gott und einander dienen sollen, jene von Gott geordnet, „die Bösen zu strafen und die Frommen zu schützen,“ dieser von Gott geordnet, „das Wort Gottes und die Sacramente zu handeln,“ — beide nicht als weltlich und geistlich, sondern als christliche Obrigkeit und als christlicher Lehrstand einander beigeordnet a).

Im Ganzen erschließt sich aber die allgemeine Kirche als ein vierfach gegliederter Organismus, innerhalb dessen sich mit gleicher Berechtigung vor Gott bewegen: 1) der Einzelchrist nach seiner verschiedenen Berufsart; 2) die Gemeinde als eine organisirte Verbindung von Einzelchristen; 3) der Lehrstand als eine aus dem Vertrauen der Gemeinde nach freier Wahl hervorgehende Beamtung zur Verwaltung des göttlichen Worts und der Sacramente; 4) die Obrigkeit (Staat) als ein äußerlich über die drei ersteren Organe von Gott gesetztes Amt zur Bestrafung der Bösen und zum Schirme der Guten. Hiernach ist die Obrigkeit oder der Staat also nicht als etwas der Kirche Entgegengesetztes, sondern als etwas in ihr Enthaltenes, d. h. als ein wesentlicher Bestandtheil, als ein Glied der allgemeinen Kirche anzusehen, was Luther mit den Worten ausdrückt: „Weltliche Herrschaft ist ein Mitglied worden des christlichen Körpers“ b).

Bis dahin war nun freilich eine wichtige Frage unerledigt geblieben, deren Erledigung auf die Neugestaltung des Verhältnisses von Kirche und Staat wesentlich einwirken mußte. Die römische Kirche hatte sich nämlich als wirkliche, sichtbare, völlig und ganz in die Erscheinung getretene, diesseitige Kirche behauptet. Wie stand es dagegen mit der Wirklichkeit des von Luther aufgestellten Kirchenbegriffs?

---

a) Bei Walch, Bd. X. S. 306.
b) A. a. O. S. 307. Vgl. noch Bd. XIX. S. 19. 127. 1219.

Ein Jahr nach dem Erscheinen der oben angeführten Schrift Luther's (1521), im Streite mit Emser, griff Luther die äußerlich sinnliche Sichtbarkeit der römischen Kirche mit scharfen Waffen an und stellte ihr die innerliche Uebersinnlichkeit und Unsichtbarkeit der wahren Kirche entgegen. Sey der Artikel von der Kirche im Apostolicum wahr, so folge daraus, „daß die heilige christliche Kirche Niemand sehen könne noch fühlen, und man könne auch nicht sagen: siehe, hier oder da ist sie; denn nach Hebr. 11, 1. sehe und empfinde man das nicht, was man glaube, und was man sehe und empfinde, das glaube man nicht." Die wahre Kirche ist Luthern mithin als ein Gegenstand des Glaubens unsichtbar, und die Wirklichkeit entspricht in der Erscheinung ihrer Idee nicht a).

So sehr Luther mit dieser Begriffsbestimmung der wahren und allgemeinen Kirche den Einwürfen sich entzog, die aus dem Bereiche der Wirklichkeit gegen die Wahrheit seines Begriffs hätten erhoben werden können, so sehr verwickelte er sich gleichzeitig damit in einen innern Widerspruch, daß er die Sichtbarkeit der Kirche leugnete und doch jeden getauften Christen als geistlichen Bischof geltend machte, überdieß Gemeinde, Lehrstand und Magistrat als sichtbare Organe des kirchlichen Organismus bezeichnete. Das fühlte er besonders dem, wenn auch nicht sonderlich gelehrten, doch gewandten römischen Dialektiker Ambrosius Katharinus (pseudonym) gegenüber, dem er in seiner Streitschrift über „die Offenbarung des Antichrists" (1521) zugeben mußte, „daß die Kirche nicht ohne Stätte und ohne Leib sey," jedoch unter der Beschränkung, daß Stätte und Leib zum Wesen der Kirche gar nicht gehören b). Während aber

a) Bei Walch, Bd. XVIII. S. 1654. 1658.

b) Ebendaselbst, Seite 1793: „Hier in denen Dingen regieret allein die Freiheit des Geistes, die macht alle Dinge frei, also, daß ihm alle leibliche und irdische Dinge frei, und absonderlich zu einem christlichen Wesen nicht noth sind."

nach Luther die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen etwas dem Wesen nach Unsichtbares ist, wird ihr dennoch zu gleicher Zeit wieder die Sichtbarkeit zugestanden, nur nicht in ihren Gliedern, sondern in den göttlichen Gnadenmitteln, durch welche sie gestiftet ist und erhalten wird: Taufe, Abendmahl und Evangelium. „Diese drei sind der Christen Losung und Wahrzeichen. Wo du diese siehest im Schwange gehen, sey gleich, wo oder bei wem es wolle, zweifle nicht, es sey die Kirche da" a). Diese Sichtbarkeit erstreckt sich aber nicht auf die, welche die Kirche bilden, und es ist mithin die Kirche in ihrer Allgemeinheit nichts Darstellbares oder in die Erscheinung Tretendes, — das wahre Gegenbild der römischen Kirche, die in der Darstellung und Erscheinung ihr ganzes Wesen aufgeschlossen hat.

Man mag über die Richtigkeit dieser Anschauung denken, wie man will, so viel ist gewiß, daß sie der Bildung und Entwicklung einer auch in die äußere Erscheinung tretenden allgemeinen evangelischen Kirche, welche über die engen Schranken der Landeskirchen hinausgegangen wäre, durchaus hinderlich war. Die Predigt des Evangeliums und die schriftgemäße Verwaltung der Sacramente, womit Luther dem Bedürfnisse der Kirche, in die Erscheinung zu treten, genug gethan zu haben glaubt, bilden wohl ein inneres Band für alle Christen evangelischen Bekenntnisses, woran sie einander erkennen und sich im Geiste verbunden fühlen können. Allein wenn es sich auch um eine äußere Verbindung zu kirchlichen Zwecken, gerade Rom gegenüber, handelte, wenn es galt, einen festen kirchlichen Mittelpunct aufzufinden, an den sich die evangelischen Gemeinden hätten anlehnen können — so sah man sich durch jenen Grundsatz von der bloß im Evangelium und im Sacramente sichtbar gewordenen Kirche völliger Rathlosigkeit preis gegeben, und sowohl dem Einzelchristen, als den drei

a) Ebendaselbst, S. 1795.

Ständen der evangelischen Christenheit (Gemeinde, Lehrstand, Obrigkeit) fehlte die angemessene Form der Allgemeinheit, als deren besondere Organe sie hätten auftreten, auf einander wirken, sich gegenseitig bedingen und ein wohlgeordnetes Ganze darstellen können. Wir haben wohl einen vierfach gegliederten kirchlichen Organismus — aber ohne alle Organisation. Die Glieder sind wohl in sichtbarer Gestalt da, aber der sie tragende Leib ist unsichtbar. Eine unsichtbare Kirche und sichtbare Kirchenorgane, ein unsichtbarer Leib und sichtbare Glieder — das ist der Widerspruch, den die evangelisch-lutherische Kirche in ihren ursprünglichen Begriff aufgenommen hat, und damit ist der merkwürdige Ausgangspunct gegeben für eine dreihundertjährige Reihe von Verwicklungen zwischen Staat und Kirche, die nur dann hätten gelöst werden können, wenn es möglich gewesen wäre, sich über jenen Ausgangspunkt selbst ins Klare zu setzen.

So war nämlich der Staat jetzt als ein in der Erscheinungswelt vorhandenes sichtbares Organ innerhalb der Kirche, die Kirche aber als ein in seiner Allgemeinheit unsichtbarer und undarstellbarer geistiger Begriff außerhalb des Staates. Die innere Selbständigkeit der Kirche schien völlig gerettet; denn eben weil sie unsichtbar war, war sie über den sichtbaren Organismus des Staates erhaben. Aber auch die äußere Selbständigkeit des Staates war nicht mehr bedroht; denn die Kirche als eine innere, unsichtbar gewordene Macht machte sich mit äußern, sichtbaren Dingen nicht mehr zu schaffen. Der seit Jahrhunderten dauernde Streit schien endlich aufs billigste und für beide Theile annehmbarste gelöst, und doch wird sich zeigen, daß eine solche Lösung noch weit entfernt war.

Zunächst wurde das Verhältniß des Staates zur Kirche dadurch verwirrt, daß die wahre und allgemeine Kirche kein umfassendes sichtbares Organ hatte, durch welches sie mit dem Staate sich hätte ins Einverständniß setzen können. Die Verwirrung ward dadurch noch größer, daß der Staat oder

die Obrigkeit selbst als Organ der allgemeinen Kirche neben anderen Organen derselben anerkannt war. War es demnach gar nicht möglich, ein Verhältniß des Staates zur allgemeinen evangelischen Kirche irgendwie zu begründen, so blieb nichts Anderes mehr übrig, als das Verhältniß des Staates in seiner Eigenschaft als Organ der allgemeinen Kirche zu den anderen Organen derselben, d. h. zum Einzelchristen, zur Gemeinde und zum Lehrstande, festzusetzen.

In dieser Beziehung ist nun vor Allem das Verhältniß des Lehrstandes zur Obrigkeit näher zu berücksichtigen. Hatte nämlich Luther als die wesentlichen sichtbaren Zeichen der allgemeinen Kirche die Predigt des Evangeliums und die Verwaltung der Sacramente bezeichnet und besonders nachdrücklich die erstere als das „gewißeste und edelste Zeichen der Kirche, noch viel gewißer denn Taufe und Brod" a), hervorgehoben, so leuchtet ein, daß auch die Prediger als Verkündiger des Evangeliums und Verwalter der Sacramente in seinen Augen eine sehr hohe kirchliche Bedeutung erlangen mußten.

Wenn Luther an den früher mitgetheilten Stellen auch die Träger des Staates als Bischöfe und Geistliche geltend machte, so bemerken wir wirklich bald, daß er den Begriff der Geistlichkeit allmählich ausschließlich auf die Glieder des christlichen Lehrstandes überträgt, während im Gegensatze von diesen die Magistratspersonen als weltlich erscheinen. Wir wollen nicht annehmen, daß der unerquickliche Streit mit König Heinrich VIII. von England dazu beigetragen habe, Luthern gegen die Fürstengewalt und die Ausübung ihrer Machtvollkommenheit in geistlichen Angelegenheiten zu stimmen; aber so viel ist gewiß, daß vom Jahre 1522 an sich das entschiedene Bestreben bei ihm zeigt, die Fürsten und Obrigkeiten von jeder unmittelbaren Einwirkung auf die Gestaltung der kirchlichen Verhältnisse möglichst fern zu

---

a) Bei Walch, Bd. XVIII. S. 1795.

halten und auch dem Grundsatze nach (im vollen Widerspruche mit der ihnen als Glied der Kirche zuerkannten geistlichen Würde) ihnen das Recht dazu abzusprechen.

Maßgebend in dieser Hinsicht sind besonders die ins Jahr 1523 fallenden Schriften Luther's: „Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sey" a), und „Grund und Ursache aus der Schrift, daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu urtheilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen b)."

In der ersteren Schrift, deren nächste Veranlassung die obrigkeitlich angeordnete Beschlagnahme seiner Uebersetzung des neuen Testaments in Meißen, in der Mark Brandenburg und in Bayern gegeben hatte, unterscheidet er auf sehr abstracte Weise alle Menschen in Angehörige des Reiches Gottes und in Angehörige des Reiches der Welt. Zum Reiche Gottes gehören alle Rechtgläubigen in Christo und unter Christo, und diese bedürfen keines weltlichen Schwertes noch Rechtes. „Wenn alle Welt rechte Christen, d. i. recht Gläubige wären, so wäre kein Fürst, König, Herr, Schwerdt noch Recht, Noth oder Nütz c)." Nur die Ungerechten bedürfen des Rechts, „das sie lehre, zwinge und dringe wohl zu thun." Daher gehören zum Reich der Welt oder unter das Gesetz Alle, die nicht Christen sind. „Denn sintemal wenig gläuben, und das wenigere Theil sich hält nach christlicher Art, daß es nicht widerstrebe dem Uebel, hat Gott denselben außer dem christlichen Stand und Gottesreich ein ander Regiment verschafft, und sie unter das Schwert geworfen — gleichwie man ein wild bös Thier mit Ketten und Banden fasset, daß es nicht beissen und reissen kann nach seiner Art, wiewohl es gern wollte."

---

a) Bei Walch, Bd. X., S. 425 ff.
b) Ebendaselbst, S. 1796 ff.
c) Ebendaselbst, S. 433 ff.

— „Darum hat Gott die zwei Regimente verordnet: das geistliche, welches Christen und fromme Leute macht durch den heil. Geist unter Christo, und das weltliche, welches den Unchristen und Bösen wehret, daß sie äußerlich müssen Friede halten und still seyn ohne ihren Dank." Unverkennbar spricht sich hier eine ganz andere Grundanschauung von dem Wesen des Staates aus als in Luther's früheren Schriften. War dort die Obrigkeit ausdrücklich als wesentliches Glied der Kirche genannt und anerkannt, so erscheint sie hier mit einem Male als Organ der unkirchlichen, ja unchristlichen Welt, als ausschließliches Weltregiment und dem geistlichen Regimente der Kirche entgegengesetzt. Allerdings wird im Verlaufe zugestanden, daß dessen ungeachtet die Obrigkeiten „Gottes Diener und Handwerksleute" a) seyen, allein außer aller Beziehung auf die sittlichen und ewigen Zwecke Gottes in der Welt. Es ist die moderne Ansicht vom Polizeistaate, in welche hier Luther selbst verfallen ist. Daher zieht nun auch Luther im zweiten Theile seiner Schrift, in dem er von den Schranken der obrigkeitlichen Gewalt handelt, diese Schranken sehr enge. Sie soll ihre Hand nicht zu weit strecken und Gott nicht in sein Reich und Regiment greifen. Die Gesetze des weltlichen Regiments erstrecken sich nicht weiter denn über Leib und Gut und was äußerlich ist auf Erden, und wo weltliche Gewalt sich vermisset, der Seele Gesetze zu geben, da greift sie Gott in sein Regiment, und verführet und verderbet die Seelen. Der Seele könne aber Niemand gebieten, als Gott allein, wie er sich in seinem Worte geoffenbaret. Ueberdieß habe es Jeder mit seinem eigenen Gewissen zu verantworten, wie er glaube oder nicht glaube, und daher soll die weltliche Obrigkeit auch glauben lassen, wie ein Jeder könne und wolle, da es doch einmal um den Glauben etwas Freies sey, wozu Niemand gezwungen

a) A. a. O. S. 446.

werden könne. Die Ausübung eines Glaubenszwanges sey aber nicht nur gewissenlos, sondern auch widervernünftig; „denn wie hart sie gebieten, und wie sehr sie toben, so können sie die Leute je nicht weiter bringen, denn daß sie mit dem Munde und mit der Hand ihnen folgen; das Herz mögen sie ja nicht zwingen, sollten sie sich zerreissen a)." Nicht nur widersetzt sich Luther in dieser Schrift allen unmittelbaren Einwirkungen des weltlichen Staates auf das Glaubensleben der Unterthanen, sondern er will selbst das Recht dem Staate nicht einräumen, dem Eindringen falscher Lehre durch äußere Vorkehrungen zu steuern, was er damit begründet, daß man der Ketzerei nimmer mit Gewalt, sondern nur mit dem Worte Gottes wehren könne. „Ketzerei ist ein geistlich Ding, das kann man mit keinem Eisen hauen, mit keinem Feuer verbrennen, mit keinem Wasser ertränken b)." Und von diesem Puncte aus geht nun Luther auf die Bedeutung des Lehrstandes über, dem allein das Amt, den Ketzern zu wehren, anvertraut sey. Das Regiment der Bischöfe besteht in nichts Anderem, als Gottes Wort zu treiben, damit sie Christen führen und Ketzerei überwinden c).

Kein Unbefangener wird hierbei übersehen, daß Luther's Anschauung vom Verhältnisse des Staates zur Kirche zwischen den Jahren 1520 und 1523 eine wesentliche Veränderung erlitten hat. Dort ein Staat, der Organ der allgemeinen, wahren Kirche ist; hier ein Staat, der die Christen eigentlich gar nichts angeht und seine Stelle nur unter Nichtchristen findet. Dort ein Staat, der geistlich und Bischof heißt; hier ein Staat, der, was das Gewissen und den Glauben betrifft, theils den Einzelchristen, theils dem bischöflichen Lehrstande gänzlich zu überlassen hat. Dort ein

---

a) Bei Walch, Bd. X. S. 455.
b) Ebendaselbst, S. 461.
c) Ebendaselbst, S. 465. ff.

Staat, der die Verpflichtung auf sich hat, Schirmherr der Kirche zu seyn; hier ein Staat, dem nicht einmal gestattet seyn soll, dem Eindringen der Ketzerei äußere Schranken zu setzen.

Auch anderweitige Aeußerungen beweisen, daß es Luthern um diese Zeit ernstlich darum zu thun war, die innere Selbständigkeit der Kirche dem Staate gegenüber entschieden festzustellen. Alles Vertrauen in die kirchliche Schirmherrschaft der Fürsten und Magistrate war ihm entschwunden. Während er unter dem 11. Juli 1523 an die Domherren zu Wittenberg, als es sich um Abschaffung der päpstlichen Gebräuche im Allerheiligenstift handelte, schrieb: „Was gehet uns der Kurfürst in solchen Sachen an?" a), und einige Monate später an den Herzog Karl von Savoyen (7. September 1523): „das weltliche Schwert solle die bösen Buben mit Furcht des Schwerts treiben und zwingen, die Christen aber solle ein Bischof, ohne Schwert allein mit dem Worte Gottes regieren b)", dem Spalatinus unter dem 12. Oct. desselben Jahres seinen tiefen Aerger über die „incredulitas, imo aulica ista infirmitas animi, qua praeferre solent temporalia spiritualibus" c), ausdrückte —: rief er in der oben angeführten Schrift unwillig aus: wer es denn nicht wisse, daß ein Fürst „Wildprät im Himmel" sey, und wenn es auch nicht zu den Unmöglichkeiten gehöre, daß ein Fürst Christ sey, so sey es doch immer seltsam und gehe schwerlich zu d).

War somit der Staat als Organ der Kirche von Luther wieder aufgegeben und jedes Verhältniß zwischen Kirche und Staat aufgehoben, so trat dagegen der Lehrstand als Inhaber der Predigt des Evangeliums und Spender

a) Luther's Briefe bei de Wette a. a. O. Bd. II. S. 355.
b) Ebendaselbst, S. 405.
c) Ebendaselbst, S. 422.
d) Bei Walch, Bd. X. S. 469 ff.

der h. Sacramente um so mehr als nächstes und vorzüglichstes Organ der Kirche in den Vordergrund, und die bevorzugte Stellung, welche der Lehrstand in der lutherischen Kirche überhaupt einnimmt, ist schon auf diesen frühesten Punct zurückzuführen. Weil die Seele des Menschen „nur mit dem ewigen Wort regiert und gefaßt seyn will" a), so sind diejenigen auch von besonders hoher Bedeutung, welche Träger dieses ewigen Wortes zu seyn berufen sind. Und dennoch hatte Luther für einmal große Bedenken, dem Lehrstande allzu viele Rechte und eine allzu hervorragende Stellung einzuräumen. Die bloß klerikale Kirche hatte er im Principe gebrochen und durch die erklärte Glaubens- und Gewissensfreiheit der Hierarchie die Wurzeln abgeschnitten. Die Prediger waren ihm wohl Verkünder des Wortes, Verwalter der Sacramente, aber nicht Priester in dem Sinne, daß er ihrer Vermittelung zur Aneignung des Heils bedurft hätte b). Der Glaube ist Luthern etwas Unmittelbares, durch das göttliche Wort ohne menschliches Zuthun Gewirktes. Das führt uns auf den Inhalt der zweiten in dieser Hinsicht maßgebenden Schrift Luther's aus dem Jahre 1523 über das Recht und die Macht christlicher Gemeinden, die Lehre zu beurtheilen, Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen. Die Grundgedanken dieser Schrift sind: „Die Bischöfe haben wohl das Recht und die Pflicht zu lehren, aber das Recht und die Macht, die vorgetragene Lehre zu beurtheilen, steht bei jeder Gemeinde und jeder Einzelchrist ist dazu befugt. Lehrt ein Bischof nach dem Urtheile der Gemeinde nicht dem Evangelium gemäß, so hat die Gemeinde das Recht, einen andern zu berufen und ein-

a) Bei Walch, Bd. X. S. 1797.

b) Vgl. das Nähere hierüber in meiner Schrift: „Das Wesen des Protestantismus", Bd. II. S. 196 ff., wo ein anfängliches Schwanken Luther's in dieser Hinsicht nachgewiesen ist.

zusetzen" a). Diese Gedanken sind in einer gleichzeitigen Zuschrift an die evangelische Gemeinde von Prag noch weiter ausgeführt b). Die Ermächtigung zum Bischofsamte fließt demnach nicht aus einer diesem Amte als solchem anhaftenden geistlichen Autorität, sondern aus der Autorisirung der Gemeinde her, und wenn Luther der Gemeinde das Recht, über die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der Lehre zu entscheiden, zuspricht, welches er bis dahin allein den Bischöfen und Concilien, beziehungsweise der päpstlichen Kirchengewalt, zugestanden hatte, so gewinnt es allen Anschein, als hätte er die Gemeinde zum eigentlichen Organ der neuen Kirchengewalt machen wollen. Wo es sich um Berufung und Wahl eines Lehrers handelt, da soll die Gemeinde zuerst in öffentlichem Gebete zusammentreten, dann aus der Zahl derer, die zur Prüfung entweder eingeladen wurden, oder auch freiwillig sich stellten, den würdigsten und tüchtigsten erwählen; diesem sollen die „Fürnehmsten" der Gemeinde die Hände auflegen, ihn dadurch bestätigen und dem Volke empfehlend vorstellen. Für den Fall, daß in Böhmen viele Gemeinden sich zu dieser Wahlart entschließen würden, schlägt Luther im Weiteren vor, aus der Zahl der so Gewählten „einen oder mehrere zu ernennen, die die Obersten unter ihnen wären" c), d. h. es zeigt sich hier auf dem ursprünglichen Gebiete des lutherischen Protestantismus der kühne Grundriß einer freien, auf die Basis einer vom Staate völlig unabhängigen Gemeindeverfassung gestellten evangelischen Kirche.

Warum es nicht möglich war, von diesem Grundriß aus einen selbständigen Neubau der evangelischen Kirche auszuführen, wird die Folge lehren; immerhin fehlte es nicht

---

a) Bei Walch, Bd. X. S. 1794 ff.
b) Ebendaselbst, S. 1814 ff.
c) Ebendaselbst, S. 1868 ff.

an einzelnen Versuchen, ein derartiges Ziel zu erreichen. Luther's „deutsche Messe" vom Jahre 1526 ruht ganz auf der Grundanschauung, daß die einzelnen Christengemeinden, sich in sich selbst zusammenfassend, die Träger der geistlichen Autorität seyn sollten, indem er ihnen nicht nur das Recht, Versammlungen zu halten zum Zwecke der Ausübung des Predigtamtes und der Verwaltung der Sacramente, zuspricht, sondern ihnen auch die Vollziehung des Kirchenbannes nach Anleitung von Matth. 18, 15 ff. überträgt und die Auflegung von Armensteuern wenigstens empfiehlt. Allein wenn Luther schon zwei Jahre früher in seiner Zuschrift an die Evangelischen in Prag eine solche Gemeindeverfassung nur als wünschenswerth in Aussicht gestellt hatte, so bekennt er auch hier wieder, daß die Zeit für die Verwirklichung seiner Idee noch nicht reif sey, daß es an den rechten, zur Vollziehung geeigneten Personen fehle, daß man sich für einmal mit Wenigerem begnügen müsse, daß jetzt nur eine „Rotterei" daraus entstehen würde [a]). Und aus ähnlichem Grunde kam die von Franz Lambert auf der hessischen Synode zu Homburg beabsichtigte, auf der Basis einer freien Gemeindeverfassung ruhende Kirchenreformation in Folge ausdrücklichen Abrathens Luther's nicht zu Stande. Wenn

a) Richter, die evangelischen Kirchenordnungen des sechszehnten Jahrhunderts, S. 36: „Aber ich kan und mag noch nicht eyne solche gemeyne odder versamlunge orden odder anrichten, denn ich habe noch nicht leute und personen dazu, so sehe ich auch nicht viel, die dazu bringen. Kompts aber, das ichs thun mus und dazu gedrungen werde, das ichs aus gutem gewissen nicht lassen kan, so wil ich das meyne gerne dazu thun, vnd das beste so ich vermag, helffen. Inndes will ichs bey den gesagten zwo weysen lassen bleyben — bis das die Christen, so mit ernst das wort meynen, sich selbst finden und anhalten, auff das nicht eyne rotterei draus werde, so ichs aus meynem kopff treyben wolte, denn wyr deutschen sind eyn wild, rho tobend volk, mit dem nicht leychtlich ist etwas anzufahen, es treybe denn die höhiste nott."

Lambert Versammlungen der gläubigen Christen vorschlägt zu dem Zwecke, die Lehre der Prediger zu beurtheilen, die Bischöfe und Diakonen zu wählen, die kirchlichen Angelegenheiten unter Mitwirkung der Bischöfe im Allgemeinen zu ordnen und zu leiten, den Kirchenbann zu handhaben, Absolution den Reuigen zu ertheilen: so erkennt er damit, ähnlich wie Luther und wohl zum Theil nach seinem Vorgange, einzig und allein die Gemeinde als Quelle der kirchlichen Autorität an, wiewohl er auf den von ihm angerathenen Landessynoden dem Lehrstande eine gleiche Zahl von Vertretern wie den Kirchgemeinden zugesichert haben will und damit beweist, daß er, wie Luther, die Gewalt des Lehrstandes zwar nicht allzu sehr ausdehnen, aber auch nicht ungebührlich beschränken will a).

Während aber Luther umsonst eine seinem Begriffe von der Kirche entsprechende kirchliche Organisation zu begründen sich bemühte, thaten die Umstände das Ihrige, um der neuen Kirche von vorn herein eine, wenn auch principiell nicht zu rechtfertigende, doch factisch bald zur Geltung gelangende Stellung zum Staate zu geben. Der Reichsabschied von Speier (1526), welcher bis zur Einberufung einer allgemeinen Kirchenversammlung es jeglichem einzelnen Reichsstande anheimgab, „in Sachen, so das Wormser Edict belangen möchten, für sich also zu leben, zu regieren und zu halten, wie ein jeder Solches gegen Gott und kais. Majestät hoffe und vertraue zu verantworten" b), stellte die Sache der Reformation in Bezug auf äußere kirchenpolitische Begründung ganz unter Aufsicht und Fürsorge der Landesobrigkeiten, und ist die ursprüngliche Rechtsquelle für die kirchliche Hoheit des Landesherrn

a) A. a. O. S. 56 ff.: Reformatio ecclesiarum Hassiae iuxta certissimam sermonum Dei regulam ordinata in venerabili synodo per clementissimum Hessorum principem Philippum etc. (Die Synode nahm ihren Anfang den 20. Oct. 1526.)

b) Bei Walch, Bd. XVI. S. 267 f.

oder das später in Aufnahme gekommene Territorialsystem. In dieser Hinsicht verdient die von Franz Lambert ausgearbeitete reformatio ecclesiarum Hassiae noch die besondere Beachtung, daß, obwohl dieselbe ihrem Wesen nach die Quelle der kirchlichen Autorität aus der Gemeinde herleitet, sie dennoch, ohne Zweifel in Folge des wenige Monate vorhergegangenen speierschen Reichsabschiedes, die Keime der fürstlichen Territorialgewalt schon in sich hegt und daher bereits den Uebergang für ein verändertes Verhältniß der evangelischen Kirche gegenüber dem Staate bildet. Nicht nur wird der Landesfürst in dem Lambert'schen Vorschlage als der natürliche Vorstand der jährlichen Generalsynode angesehen a), sondern ihm wird auch vorläufig, bis die (wie wirklich ins Leben getretene), auf idealen Voraussetzungen ruhende Synodal- und Gemeindeordnung eingeführt sey, die Wahl der Kirchenvisitatoren und der Pfarrer in Verbindung mit jenen übertragen — eine Wahlart die durch das Beispiel des Königs Josaphat (2 Chron. Kap. 17.) bestätigt wird b).

In der That tritt nun auch die Einwirkung des speierschen Reichstagsabschiedes auf das Verhalten der Landesobrigkeiten gegen die Kirchenreform immer deutlicher hervor. Bezeichnend in dieser Beziehung ist das 1527 erschienene Ausschreiben des Herzogs von Liegnitz in Schlesien, der seinen landesherrlichen Reformatorberuf aufs entschiedenste in den einleitenden Worten ausspricht, wornach er es als seine Verpflichtung bei Vermeidung göttlichen Zornes ansieht, „in dem, was der Seelen Heil antrifft, allen Fleiß fürzuwenden, daß seine Unterthanen mit dem reinen, klaren Worte des h. Evange-

a) Bei Richter a. a. O. S. 64: Proinde constituimus, ut semel pro tota Hassia celebretur synodus . . ., cuius tamen principium sabbato ante eandem dominicam sit; ipsum tamen principem illustrissimus occasione legitima immutare poterit. S. S. 65.

b) Ebendaselbst, S. 66.

lein als mit der einigen Speiß unserer Seelen zur Ehre Gottes und Vorbringung seines göttlichen Willens gelehrt, zum ewigen Leben erhalten und also christlich nach dem Befehl unsers Herrn Jesu Christi versorget werden" a). Der Herzog geht in seinem Ausschreiben selbst so weit, die Einführung der evangelischen Lehre unter seinen Unterthanen als die erste, der Anordnung zeitlicher Angelegenheiten vorangehende Regentenpflicht zu bezeichnen, welcher alles Andere weichen müsse b). Aber noch früher als der Herzog von Liegnitz, vor dem Ausgange des Jahres 1526, hatte Markgraf Casimir von Brandenburg-Anspach in Verbindung mit seinen Landständen eine Kirchenordnung, den brandenburg-anspacher Abschied, erlassen, durch welche die evangelische Lehre auf dem Territorium des Markgrafen eingeführt und anstatt der Bischöfe die Amtleute, Bürgermeister und Räthe zu Aufsehern über das Predigtamt bestellt und zur Denunciation unevangelischer Prediger verpflichtet werden. Sollte aber etwa die Meinung geltend gemacht werden wollen, es habe der Markgraf hier in seiner Eigenschaft als oberster Kirchenpatron gehandelt, so ist, abgesehen von dem Umstande, daß das Recht der Kirchenaufsicht und Kirchenregierung dem Patrone als solchem gar nicht zustand, dagegen zu bemerken, daß in der Kirchenordnung ausdrücklich erklärt wird, die Bestimmungen derselben seyen nicht nur für die unter dem landesherrlichen Patronate stehenden, sondern für alle diejenigen Pfarrer verpflichtend, „so in unsern Obrigkayten und

a) Ebendaselbst S. 73.

b) Ebendaselbst, S. 74: Oder wie woltenn wir dasselbe für gott verantworten, so wir allein zeitlichem friede mit fürsichtikeit nochtrachtenn, das aber so die seelenn, unser gewissenn, den ewigenn friede, unnd all unserr heyll betrifft gantz verlassen, oder zum wenigsten versewmlicher denn das zeitliche verwaltenn, so doch derr Herr Christus allenn Christenn bevolhenn hat Erstlich das reych gottis unnd seyne gerechtigkeit zu suchenn.

gebietten sitzen" a). Die Rechte des kirchlichen Lehrstandes werden auch vermöge dieser Kirchenordnung bereits so sehr eingeschränkt, daß einem Pfarrer nicht einmal die Anstellung eines Kaplans „on unnser oder unnser Ambtleut wissen und willen" gestattet, die unmittelbare Beaufsichtigung der Geistlichkeit aber völlig den landesherrlichen Beamten übertragen wird. Sehr bezeichnend für die neue Stellung, welche der Landesherr von nun an zur Landeskirche einnahm, ist das Fastengebot, das nicht mehr als eine geistliche Anordnung, sondern als „unser gnedig begern" erscheint, in Folge dessen „unsere underthanen in unsern Landen und gebietten Uns zu undertheniger willen und gefallen an den viertzigk teglichen und andern bißher gehalten fasttagen, Freytagen und sambstagen, fleysch zu essen und andern speissen enthalten wöllen." Nach allem diesem ist es nicht zu verwundern, daß am Schlusse der Kirchenordnung die genaue Befolgung derselben nicht sowohl den Dienern der Kirche und dem christlichen Volke, als „allem unserm hoffgesind, Rethen und dienern, auch allen und yeglichen unsern Haubtleuten, Amptleuten, Pflegern, verwesern, Castnern, Vögten, Richtern, Schulthenssen, Burgermeystern, Rethen, gemeynden, und sunst allen und yeglichen unsern underthanen und verwanten" aufs ernstlichste befohlen wird b). Jedenfalls ist hier der Landesherr aus eigenem Antriebe schon viel weiter gegangen, als dieß der Reformator Brenz in der vor Ostern 1526 dem Rathe der Stadt Hall zur Genehmigung übergebenen Kirchenordnung gewünscht hatte, der, auf die frühere Anschauung Luther's zurückgehend, eine Verpflichtung der Obrigkeit als „Christenlicher Glieder und mitgenossen der Kintschafft Gottes" zu Förderung evangelischer Lehre und evangelischer Einrichtungen allerdings annahm, diese Verpflichtung jedoch damals

a) Bei Richter a. a. O. S. 51.

b) Ebendaselbst, S. 55.

noch nicht weiter ausdehnen wollte, als die Schranken der weltlichen Gewalt es gestatteten a).

Das wichtigste Actenstück übrigens hinsichtlich des neu begründeten Verhältnisses zwischen der evangelischen Kirche und dem Staate in Folge des speierschen Reichsabschiedes ist die kursächsische Instruction für die Kirchenvisitatoren. Wichtig ist dieses Actenstück nicht nur darum, weil es die neue Stellung des Staates zur Kirche grundsätzlicher als die bisherigen Kirchenordnungen aufzufassen sucht, sondern besonders auch darum, weil es in Uebereinstimmung mit den kursächsischen Reformatoren entstanden ist und daher gewissermaßen den Charakter einer zwischen den Repräsentanten der Kirche und des Staats getroffenen Uebereinkunft an sich trägt.

In dem Unterrichte der Visitatoren an die Pfarrherren ist die kirchenrechtlich so vielfach erörterte Frage, auf welchem Wege die Episkopatsrechte an die Landesherren übertragen worden seyen, zwar nicht gelöst, aber doch vorläufig erledigt. Nachdem nämlich der Begriff der bischöflichen Würde entwickelt und der historische Verfall derselben geschildert worden ist, nachdem auch anerkannt ist, daß eine Widerherstellung der Bischofswürde „aufs höhest von nöten" wäre, so wird zur Entschuldigung dafür, daß einem so nothwendigen Bedürfnisse durch die Visitatoren nicht genügt werde, der zufällige Umstand geltend gemacht, „weil unser keiner dazu beruffen odder gewissen befelh hatte, und S. Petrus nicht wil ye der Christenheit etwas schaffen lassen, man sey denn gewis, das Gottes geschefft sei, hat sichs keiner für dem andern

---

a) S. die Kirchenordnung für die Stadt Hall und das hallische Land bei Hartmann und Jäger (J. Brenz), Bd. I. S. 99 ff. und bei Richter a. a. O. S. 40 ff.

thüren unterwinden" a). Weil sich also Keiner getraute oder anmaßte, die bischöfliche Weihe zu ertheilen, obwohl Luther in Sachen der Weihe früher nicht so bedenklich gewesen war b) und auch später über ähnliche Bedenken sich hinwegzusetzen wußte c), darum wird nun in der Verlegenheit mit dem Nothstande „der durchlauchtigste hochgeborne Fürst und Herr, Herr Johann, Herzog zu Sachsen, des Röm. Reichs Erzmarschall und Kurfürst u. s. w., als Landesfürst und unser gewisse weltliche Obrigkeit, von Gott verordnet," demüthiglich mit Bitten angegangen, „aus christlicher Liebe (wohl um Gottes willen") zu thun, was er nach seiner Eigenschaft als weltliche Obrigkeit gar nicht zu thun schuldig wäre, nämlich: Visitatoren zur Untersuchung und Beaufsichtigung in kirchlichen Angelegenheiten zu bestellen. Eben darum aber, weil der Landesfürst die Ausübung bischöflicher Rechte nicht als ein Recht an sich zog, sondern als eine Liebespflicht sich aufdringen ließ, wird in der Instruction an die Visitation ausgedrückt, daß alle frommen und friedsamen Pfarrer, welchen das Evangelium mit Ernst gefalle, ... „solchen unsers Landesfürsten und gnedigsten Herrn vleiß, dazu unser liebe und wolmeinen, nicht undanckbarlich noch stolzlich verachten, sondern sich williglich, on zwanck, nach der liebe art, solcher visitation unterwerffen, und sampt uns derselbigen fridlich geleben, bis das Gott der h. Geist bessers durch sie odder durch uns anfahe." Widerspenstigen, die sich nicht fügen wollen, wird bloß mit Ablösung vom kirchlichen Verbande gedroht, die landesherrlichen Rechte aber, in Beziehung und [illegible]

a) Bei Richter a. a. O. S. 82 ff.

b) Man vergl. nur seine Schrift von der babylonischen Gefangenschaft, bei Walch, Bd. XIX. S. 127., wo er die Weihe ein „Gedicht der päpstlichen Kirche" nennt und ganz neue Grundsätze für die Berufung zum Dienste am Worte aufstellt.

c) Man denke nur an die Erhebung des Nik. von Amsdorf zum Bischof von Naumburg im Jahre 1542.

ziehung worauf die Instruction angibt, „daß S. Kf. Durchlaucht zu leren und geistlich zu regiren nicht befohlen ist", werden nur für den Fall vorbehalten, daß Zwietracht, Rotten und Aufruhr sich unter den Unterthanen erheben würde a). Bis zu welchem Umfange jedoch gemäß dieser Instruction die landesherrlichen Befugnisse in Hinsicht auf Leitung der Gewissen und Beaufsichtigung der kirchlichen Angelegenheiten ausgedehnt gedacht werden, entnehmen wir nicht nur aus der untergeordneten Stellung, welche die so genannten Superattendenten (untere Aufsichtsbeamte über die Pfarren eines Sprengels) den kurfürstlichen Amtleuten gegenüber einnehmen b), sondern besonders auch aus den strengen polizeilichen Verordnungen gegen die Winkelprediger und gegen Verabsäumen des öffentlichen Gottesdienstes c).

Allerdings waren diese, das Kirchenregiment dem Staate übertragenden Einrichtungen nur als einstweilige Nothbehelfe in der bestimmten Voraussetzung und Erwartung getroffen worden, daß eine allgemeine Kirchenversammlung mit möglichster Beförderung von der Grundlage des göttlichen Wortes und evangelischen Bekenntnisses aus hierüber allgemein gültige Verordnungen aufstellen werde. Mag es Klugheit gewesen seyn, daß Luther unter dem 22. April 1526 dem Kurfürsten anräth, auf die Schmähschrift des Erasmus gegen ihn zu erwiedern, „in geistlichen Sachen möge und solle er nicht Richter seyn" d), während er unter dem 22. November desselben Jahres demselben Kurfürsten die Vornahme einer Kirchenvisitation als Gewissenspflicht darstellt e); so viel ist jeden-

a) Bei Richter a. a. O. S. 83.
b) Ebendaselbst, S. 99.
c) Ebendaselbst, S. 103.
d) Bei de Wette Luther's Briefe, Bd. III. S. 106.
e) Ebendaselbst, S. 136.

falls sicher, daß sich Luther nur höchst ungern zu dem Auskunftsmittel der Uebertragung bischöflicher Gerechtsame an den Landesfürsten entschloß und den Widerspruch, in welchen er dadurch mit dem Grundsatze des allgemeinen Priesterthums sich verwickelte, gar wohl fühlte. Auch berief sich Luther selbst zur Zeit der Einführung der sächsischen Visitationsartikel in der Streitsache der Herren von Einsiedel wider Herzog Georg von Sachsen auf den ursprünglichen Grundsatz, indem er durch Spalatin den Herren von Einsiedel rathen läßt, sich hinsichtlich der auf ihren, dem Herzog lehnspflichtigen Gütern eingeführten Reformation damit zu vertheidigen, daß „sie den Pfarrherr bisher hätten machen lassen, wie er's wüßte zu verantworten, weil sie keine Gewalt hätten, weder von Gott noch von Menschen, über Lehre, Seele und geistlich Ding zu richten, sondern allein über Leib und Gut der Unterthanen zu gebieten, und auch noch nicht wüßten (als die nicht geistlich, sondern weltlich Regierer wären), sich zu unterwinden der Lehrer oder Lehrerstand" a). Auffallend ist dabei freilich, daß Luther zu derselben Zeit, in welcher er die Uebernahme des geistlichen Regiments dem Kurfürsten von Sachsen zur Gewissenspflicht machte, die Herren von Einsiedel sagen lassen will: „sie könnten nicht wider ihr Gewissen also thun, weil göttlicher Majestät Ordnung und Gebot sie zwänge, allein weltlich und nicht geistlich zu regieren", und daß, während in der kursächsischen Instruction die Versäumung des Kirchenbesuchs und Abendmahlgenusses mit Polizeistrafen bedroht war, Luther dagegen unter dem 5. Jan. 1528 an Spalatin schreibt, „den Unterthanen müsse man sagen, daß ein Jeglicher für sich glaube und thue, stehe oder fliehe, wie er's wisse zu verantworten. Denn in solchen Sachen sey Niemand des

---

a) Die dahin gehörigen Actenstücke finden sich vollständig bei de Wette, Luther's Briefe, Bd. III. S. 264–[illegible].

Alleinen Schutzherr; ein Jeglicher stehe für sich selbst wider den Teufel, und mögen zum Sakrament gehen, wo ein Jeglicher wolle." Das ist übrigens nur ein Beweis, daß die Einmischung weltlicher Gewalt in geistliche Dinge Luther'n im Herzen zuwider war, und daß er nur nothgedrungen sie zugelassen hatte, wie er denn auch in einer schriftlichen Anweisung an den Pfarrer M. Stiefel vom 2. Januar 1530, wo es sich um die Anwendung der Kirchenzucht handelt, schließlich noch — gegen die bereits eingerissene Praxis — beifügt: „Der Schösser ad haec nihil adhuc faciat, quia non est politica res" a).

Unterdessen hatten durch den zweiten speierschen Reichsabschied vom 7. April 1529, der die im ersten den Evangelischen gemachten Concessionen wieder umstieß und von allen Ständen Beobachtung des wormser Edicts, Einstellung der Reformthätigkeit, Anerkennung der päpstlichen Messe und Unterordnung der Schriftauslegung unter die kirchliche Autorität forderte, die kirchlichen Angelegenheiten der Evangelischen eine neue Wendung genommen, die einerseits in Folge der gegen den Abschied eingelegten Protestation der evangelischen Stände den landeskirchlichen Charakter der neuen Kirche noch schärfer auszuprägen drohte, aber auch anderseits zu einer Entscheidung drängte, welche Ueberwindung des provisorischen Zustandes, Herstellung geordneter Verhältnisse und grundsätzliche Auseinandersetzung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat hoffen ließ. Wir gelangen damit zu jenem weltgeschichtlichen Wendepuncte des Jahres 1530, der durch Aufstellung eines eigenthümlichen evangelischen Bekenntnisses die dogmatische und kirchenrechtliche Grundlage für eine neue religiöse und politische Geistesrichtung legte.

Man ist in unserer Zeit allgemein darüber einverstanden, daß die confessio Augustana die Grundlinien zu einer Unions-

a) Bei de Wette a. a. O. S. 588.

verhandlung mit den Anhängern der römisch-katholischen Kirche hätte legen sollen, und jeder billig Urtheilende wird zugeben müssen, daß die Protestanten an dem völligen Scheitern des Unionszweckes zum wenigsten die geringere Schuld tragen. Eben darum aber, weil es mit diesem Bekenntnisse auf eine Wiedervereinigung der einstweilen getrennten Religionsparteien abgesehen war, trat auch hinsichtlich derjenigen Bestimmungen, welche das Verhältniß von Kirche und Staat betreffen, die in protestantischen Ländertheilen provisorisch zur Geltung gekommene kirchliche Autorität der Landesherren und Landesobrigkeiten ganz in den Hintergrund, und die altlutherische Unterscheidung zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt, die dem Grundsatze nach von den lutherischen Reformatoren nie aufgegeben worden war, fand wieder in Art. 7. des 2. Theils ihren entsprechenden Ausdruck a). In den unten mitgetheilten schlagenden Stellen ist zwischen weltlicher und geistlicher

a) Hase, Libri symbol. ecclesiae evangelicae p. 37: Nostri ad consolandas conscientias coacti sunt ostendere discrimen ecclesiasticae potestatis et potestatis gladii. Sic autem sentiunt, potestatem clavium seu potestatem episcoporum iuxta evangelium potestatem esse seu mandatum Dei praedicandi evangelii, remittendi et retinendi peccata et administrandi sacramenta. — Haec potestas tantum exercetur docendo seu praedicando verbum et porrigendo sacramenta vel multis vel singulis iuxta vocationem, quia conceduntur non res corporales, sed res aeternae. Itaque cum potestas ecclesiastica concedat res aeternas et tantum exerceatur per ministerium verbi, non impedit politicam administrationem, sicut ars canendi nihil impedit politicam administrationem. Nam politica administratio versatur circa alias res quam evangelium; magistratus defendit non mentes, sed corpora et res corporales adversus manifestas iniurias et coercet homines gladio et corporalibus poenis, ut iustitiam civilem et pacem retineat. Non igitur commiscendae sunt potestas ecclesiastica et civilis.

Gewalt so strenge geschieden, daß z. B. die letztere nicht einmal als praecipuum membrum ecclesiae Anerkennung findet, und wenn, ganz abgesehen von einer positiven Leitung und Beaufsichtigung der kirchlichen Angelegenheiten, dem magistratus sogar der negative Beruf eines defensor ecclesiae mit den Worten: „Magistratus defendit non mentes, sed corpora et res corporales adversus manifestas injurias" abgesprochen wird, so ist unverkennbar die Augustana in dem Bestreben, beide Gewalten auseinanderzuhalten und eine Vermischung beider nach bewerkstelligter Union unmöglich zu machen, über den ursprünglichen reformatorischen Grundsatz, ja über alle Schranken des Angemessenen und Zweckdienlichen hinausgegangen. Die Augustana läßt dagegen zumal in Art. 7. des 2. Theiles die deutliche Absicht durchleuchten, die Kirchenleitung den Bischöfen anzuvertrauen, und es ist nicht ganz richtig, wenn in neuerer Zeit ein um das protestantische Kirchenrecht sonst hochverdienter Gelehrter diesem Bekenntnisse vorwirft, es berühre die Kirchenregierung, nämlich Aufrechthaltung der Lehre und liturgisches Recht, nur nachträglich a). Abgesehen von der sogenannten potestas ordinis, d. h. der Gewalt, das Evangelium zu predigen und die Sacramente zu verwalten, handelt die Augustana a. d. a. O. ziemlich weitläufig von der iurisdictio episcoporum, und es wird zu derselben außer dem Rechte, Absolution zu ertheilen oder zu verweigern (potestas clavium), ausdrücklich noch das Recht der Entscheidung über die Lehre und der Ausschließung von der Kirchengemeinschaft gerechnet, ein Recht, das in ersterer Beziehung nur für den Fall beschränkt wird, daß die Bischöfe in directen Widerspruch mit dem Evangelium treten b). Aber

---

a) Stahl, die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten, S. 241.

b) Bei Hase a. a. O. S. 39: Verum cum aliquid contra evangelium docent aut statuunt, tunc habent ecclesiae mandatum Dei, quod obedientiam prohibet (Matth. 7, 15.).

auch in Beziehung auf Festsetzung von kirchlichen Einrichtungen wird den Bischöfen nicht die Befugniß überhaupt, sondern nur die besondere Befugniß abgesprochen, entweder etwas im Widerspruche mit dem Evangelium anzuordnen, oder, wo die nöthige Schriftbegründung fehlt, bei der Seele Seligkeit die Befolgung zu fordern a). Dagegen wird den Bischöfen das Recht, zur Erhaltung der kirchlichen Ordnung die nöthigen Einrichtungen zu treffen, ohne alle Widerrede eingeräumt und den Gemeinden die Pflicht auferlegt, „um der Liebe und Ruhe willen" solchen Einrichtungen Folge zu leisten b). Bekanntlich stellt auch die Augustana am Schlusse die Rückkehr der evangelischen Gemeinden unter die bischöfliche Gewalt als leicht erhältlich dar, sobald die Bischöfe, sich dazu herbeiließen, die Predigt des Evangeliums frei zu geben und „einige wenige Observanzen, deren fernere Aufrechterhaltung ohne Sünde nicht möglich wäre," nachzulassen c).

---

a) Bei Hase a. a. O. S. 41: Exstant clara testimonia, quae prohibent condere tales traditiones ad promerendam gratiam aut tanquam necessarias ad salutem.

b) Ebendaselbst, S. 42: Tales ordinationes convenit ecclesias propter caritatem et tranquillitatem servare eatenus, ne alius alium offendat, ut ordine et sine tumultu omnia fiant in ecclesiis.

c) Ebendaselbst, S. 44: Facile autem possent episcopi legitimam obedientiam retinere, si non urgerent servare traditiones, quae bona conscientia servari non possunt. — — Non petunt ecclesiae, ut episcopi honoris sui iactura sarciant concordiam, quod tamen decebat bonos pastores facere. Tantum petunt, ut iniusta onera remittant, quae nova sunt et praeter consuetudinem ecclesiae catholicae recepta. — — Nunc non id agitur, ut dominatio eripiatur episcopis, sed hoc unum petitur, ut patiantur evangelium pure doceri et relaxent paucas quasdam observationes, quae sine peccato servari non possunt. Quod si nihil remiserint, ipsi viderint, quomodo Deo rationem reddituri sint, quod pertinacia sua causam schismati praebent.

Das Alles liefert uns den klaren Beweis, daß auch im Jahre 1530, der seit 1526 einstweilen erfolgten Uebernahme der obersten Kirchenleitung von Seiten des Staates ungeachtet, die Evangelischen die feste Ueberzeugung hatten, die Kirche bedürfe eines eigenthümlichen, in sich selbständigen Lebens, und auch den entschlossenen Willen an den Tag legten, die Pflege und Beaufsichtigung des kirchlichen Lebens dem höhern kirchlichen Lehrstande zu übertragen, den sie nun nicht mehr im Sinne der römischen Kirche als eine mit autonomischer und autokratischer Gewalt in sich festgegliederte und geschlossene, vom Laienstande streng abgegrenzte Hierarchie anerkennen wollten. In diesem Sinne drückten sich die Evangelischen schon in der Vorrede zur ersten Ausgabe der Augustana, mit welcher diese dem Kaiser übergeben wurde, aus, wenn sie sagten, „der gegen die Verirrungen der Kirche in der Confession gerichtete Tadel bezwecke nicht Auflösung der Kirchengewalt (ut ecclesiasticam politiam dissolverent), sondern Verherrlichung Christi, Wiederherstellung des Evangeliums in seiner ursprünglichen Reinheit und Schonung der Gewissen" a).

Allerdings waren die Häupter der Reformation unter sich selbst während der augsburger Verhandlungen darüber nicht recht einig, wie weit die Schranken ausgedehnt werden sollten, innerhalb welcher die bischöfliche Gewalt wieder anzuerkennen wäre. Wir wissen, daß Melanchthon in seinen Unionsbestrebungen zuweilen beinahe über alle Schranken hinausging und z. B. in einem für den Kurfürsten von Sachsen bestimmten Gutachten vom Juni 1530, in welchem auch die Frage von der geistlichen Jurisdiction erörtert ist, dem Kurfürsten die Abgabe einer Erklärung anräth, wornach derselbe sich gegen den Kaiser dahin aussprechen würde: „er habe den Geistlichen ihre Jurisdiction noch nie genommen, wollte auch, daß seine Churf. Gnaden mit den geistli-

a) Bei Hase, Prolegomena, p. XII.

che er Sachen nicht beladen wär', werden. Dieweil aber so viel Unschicklichkeit vorgefallen, und die Leut' wider göttlich Ordnung beschwert, und die Bischoff kein Einsehen darein gehabt, hätt' s. Ch. Gn. um Friedens willen in seinen Ch. Gn. Länder ein Einsehen darein haben müssen. Item mein gnäd. Herr erbiethe sich noch, den Bischöfen ihre iurisdictio heimzugeben, wo sie solche ihre Jurisdiction dermaßen gebrauchen, daß sie nicht der armen Leut' Gewissen damit beschweren, und neue Unruhe und Aufruhr in Ländern dadurch anrichten. Denn ihm als einem weltlichen Fürsten wolle gebühren, ein Einsehen in solche Beschwerde zu haben, dadurch Aufruhr und Unfried' folgen möcht'. So wisse S. Ch. Gn. gegen Gott nicht zu verantworten, wo S. Ch. Gn. zuließen, daß den Unterthanen Gewissen beschwert würden" a). Noch bestimmter vertheidigt Melanchthon das Recht der bischöflichen Gewalt (ius potestatis) in einem Schreiben an Luther vom 14. Jul. 1530, indem er unter drei Gesichtspuncten die Befugniß der Bischöfe, kirchliche Anordnungen zu treffen, gelten läßt: um der guten Ordnung, um leiblicher Zucht (Fasten) und um gottesdienstlicher Handlungen willen, sofern dieselben Ausdruck des Glaubens seyen. Von diesen Gesichtspuncten aus sehe man sich genöthigt, die bischöfliche Gewalt nach menschlichem Rechte anzuerkennen b). In einem Schreiben vom 13. Aug. an den der katholischen Reformpartei angehörigen Bischof von Augsburg, Christoph von Stadion, geht er selbst so weit, unveränderte Beibehaltung der bischöflichen Gewalt als einen wesentlichen Wunsch der Evangelischen darzustellen, und er gibt nicht undeutlich zu ver-

a) Corpus Reformatorum. T. II. p. 80.

b) Ebendaselbst. S. 195: Cogimur enim fateri, quod episcopi iure humano sint potestates. Obligant igitur traditiones, non quia sunt cultus per se, sed quia sunt licita opera et sunt mandata a potestate. Ius potestatis hic adfert necessitatem, non ipsa operis natura.

sehen, daß er mit dem Zerfalle der bischöflichen Gewalt den einbrechenden Zerfall der Religion überhaupt befürchte a). Was er unter dem 23. Aug. an den bekannten reutlinger Prediger, M. Alber, über denselben Gegenstand schreibt, ist mit eigentlich prophetischem Geiste geschrieben: was wohl aus der Kirche werden möge, wenn die bischöfliche Kirchenregierung aufgelöst seyn werde. Die Weltlichen kümmern sich wenig um Kirchenregierung und ähnliche Dinge. Zudem seyen allzu vielerlei Kirchen dem Frieden hinderlich. Man dürfe mit den Bischöfen nicht brechen, um nicht den Vorwurf eines selbstverschuldeten Schisma auf sich zu laden. Die Wohlfahrt der Kirche fordere mögliche Nachgiebigkeit b). Und je weniger Aussicht auf die von ihm so sehr gewünschte Wiederherstellung des kirchlichen Friedens vorhanden war, je mehr die Unterhandlungen auf dem Reichstage sich zu zerschlagen drohten, desto wehmüthiger wird die Stimmung Melanchthon's in seinen Briefen, desto trüber sein Blick in die kirchliche Zukunft. „Ich sehe", ruft er unter dem 31. Aug. in einem Schreiben an Camerarius aus, „ich sehe wohl, was wir für eine Kirche haben werden, wenn die bischöfliche Regierung einmal aufgelöst ist. Ich sehe wohl, daß die Tyrannei nachher noch viel unerträglicher seyn wird, als sie vorher war" c). Und

a) Ebendaselbst, S. 274: Tibi persuadeas . . . nos maxime optare, ut pace constituta episcoporum potestas sit incolumis, et hanc plurimum prodesse posse ecclesiis iudicamus.... Tale seculum impendet, ut, nisi transmittatur doctrina religionis diligenter et prudenter collecta et munita ad posteros, maior confusio religionum secutura videatur, neque leves habeo causas, cur hoc metuam. Et haec cura decet episcopos, puram doctrinam propagandi ad posteros.

b) Ebendaselbst, S. 305: Utut res se habet, sedent in cathedra episcopi. Hanc evertere nolim, si tamen conservare possim.

c) Ebendaselbst, S. 334: Utinam, utinam possim non quidem dominationem confirmare, sed administrationem restituere episcoporum. Video enim, qualem simus habituri ecclesiam disso-

einige Tage später (4. Sept.) schreibt er an denselben Camerarius: „Was für ein Zustand wird bei unsern Nachkommen in den Kirchen eintreten, wenn alle alten Sitten abgeschafft sind und es keinen bestimmten Kirchenvorsteher mehr gibt?" a)

In dieser Beziehung ging nun Luther mit Melanchthon nicht völlig einig, was aus seinem unter dem 21. Juli an Melanchthon gerichteten Antwortschreiben auf das unter dem 14. an ihn erlassene melanchthon'sche Schreiben erhellt. Hinsichtlich der strengen Unterscheidung zwischen weltlicher und geistlichen Gewalt bleibt sich Luther theoretisch auch hier noch gleich. Es sey streng darüber zu wachen, daß nicht wieder aufs Neue mit einander vermischt werde, was der Satan durch das Papstthum in so arger Weise vermischt habe b). So stellt denn Luther noch hier einen Kanon auf, der streng durchgeführt die Anhandennahme der Bischofsgewalt durch die Fürsten in der protestantischen Kirche unmöglich gemacht hätte, daß nämlich eine und dieselbe Person nicht zugleich Fürst und Bischof seyn könne c). Allein es ist Luther mit der praktischen Durchführung dieses Kanons schon nicht mehr recht Ernst. Er gibt zu, daß ein und derselbe Mensch beide Ämter als von einander geschiedene führen könne,

luta πολιτεία ecclesiastica. Video postea multo intolerabiliorem futuram tyrannidem, quam antea unquam fuit.

a) Corp. Ref., T. II. p. 341. Aehnlich noch in einem Schreiben an Joh. Heß vom 6., und an den Bürgermeister von Nürnberg, H. Ebner, vom 10. Sept. (denn obwohl der Sohn Ebner's sich als Absender des Schreibens nennt, so ist Melanchthon doch anderwärts selbst zugeständig, dasselbe verfaßt zu haben). Vgl. Corp. Ref. p. 347. u. 360.

b) Bei de Wette, Luther's Briefe, Bd. IV. S. 105: Primum cum certum sit duas istas administrationes esse distinctas et diversas, nempe ecclesiasticam et politicam, quas mire confudit et miscuit Satan per papatum: nobis hic acriter vigilandum est nec committendum, ut denno confundantur, nec ulli cedendum aut consentiendum, ut confundat.

c) Ebendaselbst, S. 106.

wie z. B. ein Pfarrer ja auch zugleich Vermögensverwalter seyn könne; nur dürfe dann der Bischof als Fürst durchaus nicht in die kirchlichen Angelegenheiten sich einmischen. Aber welche gefährliche Hinterpforte öffnet er hier der fürstlichen Willkür in Kirchensachen, wenn er die Unterthanen verpflichtet, in Allem, was fromm und erlaubt sey, einem solchen Fürst-Bischof zu Willen zu seyn, weil sie ihm dann nicht als Glieder der Kirche, sondern als Unterthanen gehorchten! Also einem Bischofe, wenn er ein kirchliches Fasten anordnet, haben die Kirchenglieder nicht Gehorsam zu leisten, aber wenn es der Bischof als Fürst thut, dann hat er ein Recht dazu!! Nicht mit Unrecht stiegen Luthern in seinem Briefe „cogitationes" auf, ob in solcher Weise nicht die alte Tyrannei und Verwirrung wieder kommen und die Kirche noch einmal unterjocht werden könnte, und er gewährt eine schwache Abwehr, wenn er als Garantie von solchen Fürsten die poenitentia fordert, und einen schlechten Trost, wenn er sich am Ende damit tröstet, im Falle einer abermaligen Unterdrückung der Kirche (durch solche fürstliche Bischöfe) geschehe es ja doch ohne ihre, der Reformatoren, Zustimmung und Schuld a). Und so erklärt sich denn Luther auch in einem Schreiben an den Kurfürsten Johannes vom 26. Aug. 1530 ganz ähnlich: „Fasten

a) Personas impermixtas sicut et administrationes volo, etiamsi idem homo utramque personam gerere possit et idem Pomeranus possit esse parochus et oeconomus. — Episcopus ut princeps potest suis subditis, ut subditis, imponere quicquid visum fuerit, modo pium et licitum sit, et subditi tenentur obedire. Obediunt enim tunc non ut ecclesia, sed ut cives. — Beispiele der Anwendung dieser Regel: Esset tamen bonum pro duce Georgio, qui hac ratione fieret episcopus Misnensis et Merseburgensis et Pragensis, scilicet mandaturus nomine suo, ut episcopis tanquam suis jussis obtemperaretur; sed multo melius pro Hassiae Landgravio, qui Moguntino nihil concederet nisi Amelburgum et Frislariam neque in Thuringia quidquam reliquum fieret, nisi curia episcopalis Erfordiae.

und Feiertage, die ohne Gottes Wort gestiftet seyen, zum Gottesdienste, können die Evangelischen nur dann annehmen, wenn sie von weltlicher Obrigkeit als weltliche Ordnung gestellet werden a). Wir dürfen nicht verkennen, daß die späteren kirchenrechtlichen Ansichten von der Territorialgewalt der Fürsten hier schon im Keime vorhanden sind, ja daß im Grunde nicht leicht ein für die Freiheit der Kirche gefährlicherer Grundsatz aufgestellt werden konnte, als der, daß der Fürst als Inhaber der obersten weltlichen Gewalt befugt und berechtigt sey, die äußeren Ordnungen der Kirche festzustellen. Die Selbständigkeit der Kirche als einer Gemeinschaft von in einem und demselben Glauben verbundenen Christen war damit aufgegeben, und die Möglichkeit zugegeben, das äußere Kirchenregiment in den Händen unchristlicher, ja gottloser Machthaber zu sehen, ein Zustand, den Luther natürlich weit entfernt war für einen normalen zu erklären, den er aber für einen erträglichen hielt, während Melanchthon, wie wir aus seinen vorhin mitgetheilten Briefstellen ersehen haben, in ihm ein unerträgliches Joch fürstlicher Gewissenstyrannei erblickte.

Unterdessen verhinderte die Unnachgiebigkeit der streng katholischen Parthei zu Augsburg die Verwirklichung des melanchthon'schen Bestrebens, eine kräftig organisirte evangelische Kirchengemeinschaft mit autonomisch und autokratisch ausgerüsteter Bischofsgewalt herzustellen. Die von dem Freiherrn v. Truchseß und D. Vehus im Namen der katholischen Stände den Protestanten vorgelegten Vergleichsartikel waren so beschaffen, daß die Protestanten in Folge

a) A. a. O., Bd. IV. S. 143: Denn das heißet alles weltlich, was man mit Ceremonien schmücket, als Kleider, Geberden, Fasten, Feyern, sintemal solchs Gott der Vernunft unterworfen und befohlen hat, daß sie frey damit handlen mag. Gen. 2. Denn es ist irdisch Ding, und ein Wesen auf Erden, welches alles unter der Vernunft ist, durch das Wort: Dominamini terrae. Weil nun weltliche Oberkeit der Vernunft höchste Werk ist, kann sie hierinnen schaffen und gebieten.

einer am 17. Sept. 1530 gepflogenen Berathung die Erklärung abgaben, nur unter der Bedingung, daß die Bischöfe „die evangelischen Prediger confirmiren und schützen“ wollten, in die Anerkennung der bischöflichen Jurisdiction wieder einwilligen zu wollen a). Mit diesem Zugeständnisse wäre von den katholischen Ständen der Protestantismus selbst zugestanden gewesen, und die sofort ins Werk gesetzte, nur vermöge kaiserlichen Befehls aufgehaltene, Abreise des Kurfürsten von Sachsen legte das offenste Zeugniß ab, wie sehr schon damals den Häuptern der protestantischen Partei die Brücken als abgebrochen erschienen, vermittelst deren vor wenigen Monaten eine gegenseitige friedliche Annäherung noch als möglich erschienen war. Aus diesem Grunde mußten auch die in der am 22. Sept., dem Tage des vom Kaiser erlassenen ersten Reichsabschiedes, übergebenen apologia confessionis niedergelegten, auf bisherige Unionshoffnungen sich stützenden, melanchthon'schen Anschauungen vom Verhältnisse der Kirche zum Staate ihren Werth und ihre Wirkung verlieren. Im 14. Art. der Apologie ist nochmals der Grundsatz von der evangelischen Bischofsgewalt mit dem deutlichen Bestreben, die katholische Reformpartei für die Sache des Evangeliums zu gewinnen, durchgeführt und verfochten b). Die Apologie wurde von den katholischen Ständen abgelehnt, die Aussichten auf die Möglichkeit einer Vereinigung waren damit verschwunden.

Mit dem Verschwinden dieser Möglichkeit nun aber schwand auch allmählich immer mehr das in Luther und Melanchthon bisher so kräftig hervortretende Streben, die Selbständigkeit der Kirche neben dem Staate zu behaupten. In den nach dem augsburger Reichstage erschienenen Kirchenordnungen macht sich der Territorialgrundsatz

a) Salig: vollständige Historie der augsb. Confession, Bd. I. S. 335.

b) Vgl. Niedner, Geschichte der christlichen Kirche, S. 606. Hase, libri symb. eccles. evang. I, p. 294.

16 *

immer unverhüllter geltend. In der Ordnung für das lübeckische Landgebiet vom Jahr 1531 ist die Verpflichtung der weltlichen Obrigkeit, für Reinheit der Lehre und des Cultus zu sorgen, als oberster Grundsatz vorwörtlich vorangestellt, und Obrigkeiten, die sich einer Vernachlässigung dieser Pflicht schuldig machen würden, werden an die göttlichen Strafgerichte erinnert a). Noch weiter geht die Kirchenordnung der Stadt Goslar von demselben Jahre, wenn sie im Namen des Rathes („der Bürgermeister, Rathmann, Gilder und Gemeine"), also in Kraft der weltlichen Gewalt festsetzt, daß, wer öffentlich oder heimlich die zwingli'sche oder täuferische Lehre vom Sacrament lehre, predige, schütze oder vertheidige, von Stund an aus der Stadt zu verweisen sey b). Die brandenburg-nürnberger Kirchenordnung vom Jahre 1533 hat die bischöfliche Machtvollkommenheit bereits in der Weise auf den Staat übergetragen, daß die Pfarrer von Obrigkeitswegen bei dem Heile ihrer Seelen ermahnt werden, ihres Amtes mit dem höchsten Fleiße zu warten und die ihnen von Gott und ihrer verordneten Obrigkeit zu weiden befohlene christliche Heerde der Unterthanen so zu besorgen, daß sie es vor Gott und der weltlichen Obrigkeit verantworten könnten. Ebenso wird in derselben Kirchen-Ordnung den Pfarrern streng untersagt „one wissen, bewilligen und zulassen der Oberkeyt" irgend eine Neuerung oder Aenderung in den kirchlichen Ceremonien und Gebräuchen vorzunehmen,

a) Gelick alse hyr ynn der Stadt, so wylle wy ack ynn allem unsern gebede vorschaffen.... dat dät hilge Evangelion Christi unde dat reyne wort Gades geleret, und de Sakramente unses Here Jesu Christi na synem bevehle gereket werden... sulde wille wy dohn na Gades gnade und hülpe tho der armen lüden salicheyt, dat nit over uns kame de vermaledigings de gekamen ys over de godtlosen Könninge und Rychter des Israelitischen volckes u. s. w.

b) Bei Richter a. a. O. S. 154.

wogegen ihnen für den Fall, daß sie „inn irer Cura und verwaltung unterrichtung und rats notturfftig würden," der Schutz der Obrigkeit bestens zugesichert wird, „auff das die eere Gottes unnd seines heyligen worts, auch das hayl der unterthanen gefürdert, und alle unchristliche ergernuß sovil möglich verhüttet werden möge" a). Bei der zweiten Visitation in Sachsen (1533) wurden die Pfarrer ebenfalls viel unmittelbarer als bei der ersten unter „die Amptleut, Schosser und die von der Ritterschaft, Bürgermeister unnd Rete in Steten und die Heimbürgen in Flecken und Dorffarn" gestellt, und diesen weltlichen Beamten aufgetragen, mit allem Fleiße darüber zu wachen, daß der Visitation mit christlichen Predigten und Ceremonien gemäß dem gedruckten Berichte der Visitatoren nachgelebt werde b); ja selbst der Ankauf von guten, „zum Seelenheil und Seligkeit der Pfarrer" dienlichen Büchern aus dem Kirchenvermögen ist den Amtleuten übertragen c). Besonders energisch tritt dieses bischöfliche Aufsichtsverhältniß des Staates zur Kirche in der (wenigstens zum Theil dahin gehörigen) straßburger Kirchenordnung vom Jahre 1534 hervor. Sie gründet sich im Wesentlichen auf die Verhandlungen einer das Jahr vorher zusammengetretenen Synode, welche in ihren Beschlüssen Art. 14. die Obrigkeit eine „Dienerin Gottes" nennt, die, wie Gott in seinem Gesetze befohlen und der Geist Christi in Allen, die er führe, selbst lehre und treibe, all' ihr Vermögen dahin zu richten habe, daß bei ihren Unterthanen Gottes Name geheiliget, sein Reich erweitert und seinem Willen gelebt werde, so viel sie immer mit ihrem Amte dazu dienen möge, und nur dann habe sie das Bewußtseyn, in ihrem Amte recht zu handeln, wenn sie in allen Treuen dahin wirke, daß bei ihren Unterthanen Got-

a) Bei Richter a. a. O., S. 211.
b) Ebendaselbst, S. 226.
c) Ebendas., S. 228.

tes Lehre rein und rechtschaffen geführet, Jedermann verkündigt, und den Widerspenstigen ihr gottloser Frevel gewehrt werde. Art. 16. wird der Dienst des Worts und die Obrigkeit als von Gott dazu bestimmt bezeichnet, die Seinen von ihnen selbst und allem Argen zu ihm durch unsern Herrn Jesum Christum zu ziehen a). In der Kirchenordnung selbst kommen schon sehr strenge Bestimmungen gegen jede von der augsburger Confession und den Synodalartikeln abweichenden Lehrsätze vor, und die sogenannten „Kirchspielpfleger" sind verpflichtet, Irrlehrer dem Rathe zu verzeigen. Eine Prüfungscommission, die aus fünf weltlichen Beisitzern mit Zuziehung von nur zwei Predigern besteht, hat die Aufgabe, die angezeigten Irrlehren einer Prüfung zu unterwerfen, dem Rathe jedoch ist der letzte Entscheid über das, was gelehrt und nicht gelehrt werden darf, vorbehalten, und „one eins Ersamen Raths zulassung soll niemand überall der lere Christi, so allhie dafür erkennet und zu treiben geordnet ist, etwas entgegen zu leren gestattet werden." Wer lehren will, muß beim Rathe „um Zulassung seiner Lehre ansuchen und eines Rathes Bescheid darüber erwarten" b). Die Gewalt, welche in dieser Kirchenordnung der weltlichen Obrigkeit über Lehre und Gewissen eingeräumt wird, geht so weit, daß die Kirchspielpfleger im Namen des Rathes angewiesen werden, über Kirchenbesuch und Theilnahme am Abendmahle von Seiten der Gemeindeglieder genau zu wachen, und von denen, die sich von der Gemeinde Christi sondern sollten, mit aller Sanftmuth Ursache zu fordern, „warum sie sich also von der Gemeinschaft der Kirche abhalten, und ab der Lehre und den Sacramenten scheuen, die doch die Obrigkeit und ganze gemeine Stadt für christlich erkenne und halte" c). Mit weniger Sanftmuth verfuhr man gegen

a) Bei Richter a. a. O., S. 231.
b) Ebendas., S. 232.
c) Ebendas., S. 237.

die Landbewohner, in Beziehung auf welche verordnet wird: „weil nun alle Feiertage ab seyen und das ganze menschliche Heil daran stehe, daß man Gottes Wort höre und glaube, und daß auch das arme arbeitsame, am Verstande so schwache und ungeübte Landvolk zu seinem Nutz geführt werde, dem, durch die Obrigkeit gezogen zu werden, noch viel mehr als Andern von nöthen sey: so solle ihnen von Obrigkeitswegen geboten werden, Sonntags sich mit Knechten und Gesinden zur Predigt zu begeben" a).

Das Staatskirchenthum bildet sich augenscheinlich von diesem Zeitpuncte an immer deutlicher, und zwar mit völligem Aufgeben des ursprünglichen Gesichtspunctes, daß es nur ein Nothbehelf, und dagegen unter Aufstellung eines neuen Hülfssatzes, daß es eigentlich Gottes Ordnung sey, in allen protestantischen Landeskirchen Deutschlands aus. Nur in der Beziehung findet sich noch ein wesentlicher Unterschied, daß in den einen Ländern neben dem Staate und den von ihm abhängigen Geistlichen das Element der Gemeinde ganz verschwindet oder wenigstens kaum bemerkbar ist, während dasselbe in andern sich forterhält und ein gänzliches Aufgehen des Kirchenregimentes im Staatsregimente verhindert. Dagegen berufen Landesfürsten und Städteobrigkeiten bei ihren kirchlichen Erlassen sich fast ohne Ausnahme von jetzt an auf ihre in der heil. Schrift begründete Berufspflicht zur Aufrechterhaltung der wahren Lehre und christlicher Sitten, und die bremer Kirchenordnung vom Jahre 1534 ist naiv genug, Stellen wie 2. Mos. 10, 9., daß Nimrod ein gewaltiger Jäger vor dem Herrn gewesen sey, und wie Richter 3, 9., daß der Herr dem Volke einen Heiland, Athniel, den Sohn Kena's, erweckt habe, als genügende Beweismittel für die obrigkeitliche Pflicht der höchsten Kirchenleitung anzusehen b). Am

a) Ebendas., S. 239.
b) Ebendas., S. 243.

meisten ist aber zu bedauern, daß der Staat, juristischer Formenherrschaft schon damals unterworfen, die Kirchenleitung in äußerlicher, polizeilicher Weise betrieb und vor Allem nur darauf bedacht war, in hierarchischem Geiste und mit gewaltthätigen Mitteln jede freiere Bewegung in Lehre und Leben zu vereiteln und zu bestrafen. So betrachtet es die eßlinger Kirchenordnung (1534) als erste Pflicht der Obrigkeit in dem Sinne, „Väter der Unterthanen der Seelen Heil halber" zu seyn, daß alle falsche Lehr so viel möglich ausgereutet, alle Gotteslästerung abgeschafft und Jedermann zur Erkenntniß der Wahrheit gefördert werde, an welchen Satz dann sofort die Drohung geknüpft wird: wenn wider Vermuthen Personen gefunden würden, welche der Prediger sich äußern, d. h. den obrigkeitlich anerkannten Gottesdienst nicht besuchen wollten, so sollen diese von den Zuchtherrn beschickt und mit Ernst ermahnt werden, um nicht als Ungehorsame bestraft werden zu müssen. Gegen Personen, welche von den öffentlichen Predigten abhielten, „werden wir uns," heißt es weiter, „dermaßen mit der That erzeigen, daß männiglich unsern Ernst gegen dem heil. Evangelio spüren soll." Leuten, die sich an abgeschafften Feiertagen noch „feiertäglich" sehen lassen würden, als wollten sie einem Rath trotzen, wird erklärt, man werde die angenommene Ordnung dergestalt wider sie zu erhalten wissen, „daß es ihnen zu schwer werden solle" a). Wer erkennt hierin nicht die deutlich gezeichneten Grundzüge des später so verhaßt gewordenen orthodoxen Polizeikirchenwesens? Auf ähnlichen Grundlagen ruht aber auch die sogenannte kleine, von Schnepf verfaßte und von Brenz begutachtete, württemberger Kirchenordnung, die im Namen des Herzogs erlassen, von „unsern Predigern, Pfarrern und Diakonen" spricht, und in welcher sich von Seiten der Staatsgewalt bereits nicht geringe Lust äußert, „nit allein

a) Bei Richter a. a. O. S. 247 f.

der Ceremonien, sondern vil mer der leer und predig ein form fürzuschreiben und den einfältigen Pfarrern anleitung hierin zu geben," was aber doch in Betracht, daß die göttliche Schrift so klar und lauter an den Tag gekommen, unterbleibt. Wie sehr man immer mehr die Sache des Evangeliums als einen Zweig der fürstlichen Regierungsthätigkeit ansah, geht schon aus der Thatsache hervor, daß von dem Regierungswechsel des Fürsten gewöhnlich der Religionswechsel der Unterthanen abhing. So hatte der von dem Landgrafen von Hessen in Württemberg 1534 wieder eingesetzte Herzog Ulrich die Reformation dort eingeführt; so war in Meißen und Thüringen nach erfolgtem Absterben des Herzogs Georg von Sachsen die Reformation durch den Herzog Heinrich unter Mitwirkung des Kurfürsten von Sachsen ins Leben gerufen worden, und die Aufschrift des Ausschreibens, welches der Herzog seinen Reformmaßregeln vorangehen ließ, zeigt deutlich, daß die Fürsten sich bereits daran gewöhnt hatten, in Sachen des Evangeliums Cabinetsbefehle ergehen zu lassen a). Aehnlich reformirte Joachim II. in Kurbrandenburg, jedoch mit dem Unterschiede, daß der Bischof Matthias von Jagow sich den kurfürstlichen Reformbestrebungen anschloß, so daß die im Jahre 1540 erschienene brandenburgische Kirchenordnung zwar aus fürstlicher Machtvollkommenheit, aber unter bischöflicher „Bewilligung," erlassen worden war b). Wir haben hier also das Umgekehrte vom placetum regium. Anstatt daß, wie es sich nach dem alt-kirchlichen Gebrauche und Rechte gehört hätte, die Verfügung vom Bischofe ausgegangen, von der Staatsgewalt aber etwa noch gutgeheißen worden wäre, so geht sie von der Staatsgewalt aus und wird vom Bischofe gutgeheißen. Ein jedenfalls ganz un-

a) Sie lautet: „Des Durchlauchtigen Hochgebornen Fürsten und Herrnn, Herrnn Hainrichen Hertzogen zu Sachssen rc. Bevelch des Euangelion belangendt.

b) Bei Richter a. a. O. S. 334.

klares Verfahren, das aber beweist, wie als die eigentliche Quelle der Kirchengewalt zu dieser Zeit schon unzweideutig die Staatsgewalt sich betrachtete. Bemerkungen, wie die am Schlusse der brandenb. Kirchenord. gemachten, daß eigentlich durch ein Nationalconcil oder durch die Geistlichkeit hätte geholfen werden sollen, und daß Se. Kurf. Gnaden sich eigentlich zu wenig erkenne, in so wichtigen geistlichen Sachen zu handeln, stimmen wohl dem Wortlaute nach so ziemlich mit ähnlichen Entschuldigungen in den kursächsischen Instructionsartikeln überein; allein was damals noch Wahrheit war, das ist hier schon zur Phrase geworden; an die Möglichkeit einer Reformation durch ein vom Papste ausgeschriebenes Concilium dachte man im Ernste nicht mehr, und wenn es dem Kurfürsten darum zu thun gewesen wäre, durch die „geistliche Obrigkeit" reformiren zu lassen, so stand ihm ja ein den Grundsätzen der Reformation ergebener Bischof zur Seite. Allein im Drange der Zeit war allmählich aus der Ausnahme die Regel geworden. Der reformatorische Grundgedanke von der Selbständigkeit zweier neben einander gültiger Gewalten, einer geistlichen und einer weltlichen, die beide in ihrer Geschiedenheit als Gottes Ordnung erscheinen, war allmählich der Vorstellung gewichen, daß in der einen Hand des Fürsten oder der obrigkeitlichen Gewalt die Fürsorge für Geistliches und Weltliches vereinigt seyn müsse, was in der brandenb. Kirchenord. dahin ausgedrückt ist, „er, der Landesfürst, der seine Unterthanen wie ein Vater seine Kinder liebe, erkenne sich schuldig, nicht allein ihr zeitliches Bestes an Leib und Gut, sondern vielmehr auch ihrer Seelen Seligkeit nach allem Vermögen zu fördern a).

Sehen wir in allen diesen Fällen neben dem Landesfürsten und den von ihm abhängigen Geistlichen das Element der Gemeinde ganz verschwinden, so erhält es sich dagegen in der hessischen Kirche fort, wo nicht nur die Staats-

a) Bei Richter a. a. O. S. 324.

gewalt durch die ziemlich selbständige Stellung der Superintendenten in Schranken gehalten, sondern wo auch durch die Aufstellung von Presbyterien der übermächtige Einfluß der Geistlichen zurückgedrängt und ein Anfang von dem gegeben ist, was wir in neuerer Zeit im Gegensatze zu der Staatskirche unter dem Begriffe der Volkskirche verstehen. Um jede unbefugte Einmischung des Staates in Kirchensachen zu verhindern, wird in der hessischen Visitationsordnung vom Jahr 1537 „den Statthaltern, Oberamptmännern, Amptmännern, Amptknechten, streng untersagt, ohne ausdrücklichen Personalbefehl von Seiten des Landgrafen über einen Geistlichen zu gebieten oder zu richten a). Um dagegen auch der Gemeinde den nöthigen Einfluß auf Kirchenleitung zu gestatten, wird in der Kirchenzuchtsordnung vom Jahre 1539 die Wahl von Aeltesten, „d. i. den verstendigsten, bescheidensten, eyfrigsten und frömbsten im Herrn und die auch bey der Gemeine die best vertrautisten und wohlgemeintisten sind," verordnet, und diesen nicht nur die Aufsicht über Berufsthätigkeit, Leben und Wandel der Prediger anvertraut, sondern auch in Sachen der Lehre, wo es gilt, „die Christliche leer gegen jemands zuverteidingen, oder irrige leut zu berichten, oder etwas anders wichtigs von wegen der Kirchen zu handeln," ihr getreuer Rath und ihre Hülfe in Anspruch genommen, „damit alles in der kirchen desto ordentlicher, vertrawter, und zu wahrer besserung verrichtet werd b)." Allerdings findet sich neben der Anerkennung einer größeren Selbständigkeit des geistlichen Amtes und neben der Kräftigung der sonst überall bereits gelähmten Gemeindethätigkeit in der hessischen Kirchenzuchtsordnung auch wieder der staatskirchliche Grundsatz, „es sey die Obrigkeit schuldig (und zwar vorzugsweise), dafür zu sorgen, daß zu Christo dem Herren ihre Unterthanen geführt und ihm zu leben erzogen

---

a) Ebendaselbst, S. 283.
b) Ebendaselbst, S. 290 f.

werden" a). Aber wie sehr ist dieser Grundsatz hier eingeschränkt und gemildert!

Während in dieser Weise die Staatsgewalt in den protestantischen Theilen Deutschlands allmählich auch die Kirchengewalt in sich vereinigte und sich die letzte Entscheidung über kirchliche Lehre und kirchliches Leben vorbehielt, sehen wir die vornehmsten Begründer der deutschen Reformation, Luther und Melanchthon, mit fortwährendem inneren Sträuben und selbst offenem Widerspruche einer Theorie nachgeben, welche ihren Grundanschauungen von evangelischer Freiheit und geistlichem Leben ganz zuwider war. Zwar finden sich bei Luther bald nach dem augsburger Reichsabschiede bedeutende Klagen über die traurigen Folgen der Glaubensfreiheit, über Unkirchlichkeit des Volkes und Gleichgültigkeit eines großen Theiles desselben gegen das Sacrament des Abendmahles. Kam es doch so weit, daß man hier und da im Ernste an die Wiederaufrichtung der Seelenmessen dachte, nur um das Volk wieder anzulocken, was Luther in einem Schreiben an den Markgrafen Georg von Brandenburg vom 14. Sept. 1531 dringend widerräth; „der Haufe sey nun in die fleischliche Freiheit gerathen, daß man sie eine Weile müsse lassen ihre Lust büßen." Aber wenn auch Luther, von dem Gedanken geängstigt, daß, während man unter dem Papste „den Zwang und Mangel des Worts nicht habe leiden können, man nun die Freiheit und den überflüssigen Schatz des Evangelii nicht leiden könne," der Idee des Staatskirchenthums so weit nachgab, daß er dafür hielt, „es wäre fein, wenn der Fürst aus weltlicher Obrigkeit Pfarrherren und Pfarrkindern geböte, bei Strafe den Katechismus zu treiben und zu lernen, auf daß, wenn sie Christen seyn und heißen wollen, sie auch gezwungen würden zu lernen und zu wissen, was ein Christ wissen solle, Gott gebe, er glaube daran oder nicht b)":

a) Bei Richter a. a. O. S. 291.
b) Luther's Briefe, bei de Wette, a. a. O. Bd. IV. S. 308.

so zeigte er sich dennoch wieder einige Jahre später bei Anlaß der homburger Synodalberathungen über die Nothwendigkeit der Einführung der Excommunication so wenig staatskirchlich, daß er die Ausführung der von den Kirchenbehörden beschlossenen Excommunicationen durch die Staatsgewalt entgegen den Wünschen der in Homburg versammelten Geistlichen entschieden abrieth a). Hatte er schon früher einmal, als es sich um die Frage handelte, ob ein deutscher Reichsfürst Gewissens halber als Christ berechtigt sey, dem Kaiser mit den Waffen in der Hand zu widerstehen, sich dahin erklärt, daß ein Fürst als solcher eine rein politische Person sey, und wenn er in seiner Eigenschaft als Fürst handle, gar nicht als Christ zu betrachten und zu beurtheilen sey b); hatte er es mit besonderm Nachdrucke gegen Zwingli hervorgehoben, daß derselbe „in das weltliche Regiment gegriffen" c): so drückt er in solchen Fällen seine sich im Wesentlichen immer gleich bleibende Grundgesinnung aus, die er in Uebereinstimmung mit seinen Freunden Bugenhagen und Spalatinus besonders lebhaft noch im Jahre 1536 in einem Schreiben an Leonhard Beier vertheidigte. Er stellt hier den Satz von der Unterscheidung des weltlichen und geistlichen Regiments als einen der ersten evangelischen Lehrsätze auf, und warnt ernstlich vor jeder Vermengung derselben, sobald nicht hohe Noth oder Personenmangel dazu zwinge. Wo Personen da seyen, die das Rathhaus und Stadtregiment, und wiederum, wo Personen da seyen, die Pfarramt und Kirchen versorgen können, da solle keines dem andern in sein Amt greifen oder fallen, sondern einem jeden das Seine auss

---

a) Ebendaselbst, S. 462: Nam quod vos sperare videmini, ut exsecutio vel per ipsum principem fiat, valde incertum est, nec vellem politicum magistratum in id officii misceri, sed omnibus modis separari, ut staret vera et certa distinctio utriusque magistratus.

b) Ebendaselbst, S. 218. 222.

c) Ebendaselbst, S. 425.

Gewissen lassen befohlen seyn, wie St. Petrus lehre: wir sollen nicht alienorum curatores vel inspectores seyn. Diese zwei Aemter seyen im Anfange von Christo selbst geordnet worden, und auch die Erfahrung, zumal das Exempel des Papstthums lehre wohl, daß, wo der Rath oder die Stadt in der Kirche regieren wolle, da könne auch kein Friede seyn a).

Was Melanchthon's Verhalten gegen die sich ausbildenden neuen staatskirchlichen Grundsätze betrifft, so muß zugegeben werden, daß er, und zwar je mehr ihm die Hoffnung auf die Neubegründung einer evangelischen Bischofsgewalt entsank, desto entschiedener, denselben sich anschloß, jedoch nicht, weil er sie für die richtigen, sondern weil er sie für unentbehrlich hielt. Es war eine ähnliche Angst wie bei Luther über den gänzlichen Zerfall des kirchlichen Lebens und die immer ärger einreißende Zuchtlosigkeit und Ungebundenheit, die ihn zu dem Urtheile veranlaßte, „er ließe es sich gefallen, daß die Obrigkeit ernstlich darauf hielte, daß das Volk sonderlich an Feiertagen zur Kirche getrieben würde" b). Mit solchen Zugeständnissen wollte er aber der Staatsgewalt keine innere oder moralische Einwirkung auf Gewissen und Glauben der Unterthanen einräumen, sondern nur das Aeußere der Kirchenleitung unter staatlichen Schutz und Aufsicht gestellt haben. Damit war denn freilich die Ueberzeugung verbunden, daß gottwohlgefällige Fürsten für die Ausbreitung der evangelischen Lehre Sorge zu tragen hätten, weßhalb in einem Schreiben an Herzog Georg von Anhalt von „sehr schweren Strafen" die Rede ist, welche Gott über solche Fürsten verhängen werde, die dem Evangelium Widerstand zu leisten sich herausnähmen c). Den

---

a) Luther's Briefe a. a. O. Bd. V. S. 8.

b) Corp. Ref. T. II. p. 540. (In einem Schreiben an den Markgrafen Georg zu Brandenburg.)

c) Ebendaselbst, S. 640. Es heißt hier unter Anderm: Deus praecipue requirit haec duo a principibus, ut ornent evangelium, et tueantur ecclesiam.

Standpunct jedoch, den ein evangelischer Fürst innerhalb der evangelischen Kirche und im Verhältnisse zu der eigentlichen Kirchengewalt einzunehmen habe, gibt Melanchthon in einem Schreiben an Butzer vom 15. März 1534 als denjenigen der tutela pacis publicae an, wornach die Staatsgewalt nicht zulassen dürfe, daß Verbreitung von Lehren geduldet werde, welche die bürgerliche Gesellschaft mit Auflösung bedrohen. Dem Staate ist also nicht die Einführung des Evangeliums, sondern die Handhabung des Gesetzes anvertraut, und von diesem Standpuncte aus ist er verpflichtet, Zucht und Ordnung aufrecht zu erhalten, welche durch gottlose Lehren gestört werden a). Dagegen erklärt sich Melanchthon mit Entschiedenheit dahin, daß der Glaube selbst (die innere Ueberzeugung) von dem Richtersprüche der Staatsgewalt unabhängig sey und nur insofern, als er durch Wort und That in die Erscheinung hervortrete, ein Gegenstand des obrigkeitlichen Einschreitens werden könne. Ein allerdings sehr enger und von den ursprünglichen reformatorischen Grundsätzen durchaus abweichender Begriff von Glaubens- und Gewissensfreiheit. Denn wie wäre jemals die Reformation zu Stande gekommen, wenn das Aussprechen und Einführen der reformatorischen Grundsätze gewaltsam verhindert worden wäre? Und immerhin würde ja unter diesen Umständen der Staatsgewalt die Befugniß, über die Zulässigkeit oder Nichtzulässigkeit einer Lehre den endgültigen Entscheid zu fassen, und was ihr nicht genehm wäre, mit Feuer und Schwert zu unterdrücken. Daß Melanchthon diesen so wohlbegründeten Einwurf damit niederzuschlagen sucht, daß er auf die

a) Ebendaselbst, S. 711: Pronuntio itaque blasphemas doctrinas a magistratu prohibendas, arcendas et puniendas esse. Ratio est, quia magistratui commissa est tutela totius legis, quod attinet ad externam disciplinam et externa facta. Quare delicta externa contra primam tabulam prohibere et punire debet.

„leges ecclesiasticae in scripturis et alibi" verweist, und die Untersuchungen über Reinheit der Lehre nicht einseitig dem Staate, sondern auch noch den „Doctoren" übertragen wissen will a), zeigt uns, wie weit einer der ersten reformatorischen Geister von dem Grundprincipe des „allgemeinen Priesterthums", das im Anfange mit so großer Entschiedenheit geltend gemacht worden war, im Jahre 1534 bereits abgekommen war, wie wenig Hoffnung zum mindesten er hatte, daß die Anwendung desselben unter den damaligen Umständen noch möglich sey.

Je mehr nämlich Melanchthon auf die Herstellung einer das Kirchenregiment leitenden evangelischen Bischofsgewalt zu verzichten sich genöthigt sah b), als desto dringender stellte sich ihm die Nothwendigkeit vor Augen, die Staatsgewalt mit derjenigen Auctorität auszurüsten, welche ihm zur Erhaltung und Sicherstellung der kirchlichen Interessen unentbehrlich schien. Die Theorie, „daß Predigtamt und weltliche Obrigkeit ja nicht vermenget werden dürfen, sondern als unterschiedliche Aemter geführt werden müssen", wird zwar immer noch obenan gestellt c), allein mit diesem ursprünglichen Reformationsgrundsatze wird bereits nachträglich der nachreformatorische, mit dem ersten unverträgliche in Verbindung gebracht, daß das „fürnehmste Amt" der Fürsten darin bestehe, Gottes Ehre zu fördern, Gotteslästerung und Abgötterei zu wehren d). In einem Gutachten der wittenberger Theologen Luther,

a) Corp. Ref., T. II. p. 712: Non est enim solius caesaris cognitio, sicut in urbibus haec cognitio non est tantum magistratus prophani, sed est doctorum.

b) Noch im Jahre 1534 schreibt er an Langäus (Corp. Ref. T. II. pag. 740.): Non hoc agitur, ut politia ecclesiastica aut potestas pontificum aboleatur, non hoc agitur, ut veteres ordinationes sine discrimine mutentur. Praecipui ex nostris maxime cupiunt usitatam ecclesiae formam conservare, quantum possibile est.

c) Ebendaselbst, Bd. III, S. 30. (1536.)

d) Ebendas., Bd. III, S. 199.

Bugenhagen, Cruciger, Jonas und Melanchthon vom Jahr 1536 ist der Territorialgrundsatz, daß jede Staatsgewalt auf ihrem Gebiete oder da, wo ihr ein Patronatsrecht zustehe, die Pflicht habe, falsche Lehre und gottlose Culte zu verhindern, des Weiteren auseinandergelegt, und als über jeden Zweifel erhabene Behauptung wird aufgestellt, daß der Staat für Einsetzung rechtgläubiger Lehrer und Anordnung der zweckmäßigen kirchlichen Einrichtungen zu sorgen habe a). Mit innerer Nothwendigkeit mußte hieraus die neue Theorie von dem Staate, als der höchsten Einheit der religiösen und weltlichen Interessen, sich ergeben; und es ist nichts Anderes, als ein damals noch unbewußter und darum auch noch ungelöster Widerspruch, wie deren der Protestantismus so viele in sich trägt, daß einerseits die strenge Geschiedenheit von Staat und Kirche behauptet, andererseits der Staat als Träger der höchsten religiösen Idee anerkannt wird. So wird in einem andern Gutachten vom Jahre 1537 „de iure reformandi" die Reformationspflicht des Staates — eine rein religiöse Pflicht — aus dem Wesen und Begriff des Staates selbst hergeleitet, der in diesem Gutachten als ein durchaus im tiefsten Grunde religiöser gefaßt wird. Es wird nämlich als zu dem Wesen des Staates gehörig betrachtet, daß er, d. h. seine Repräsentanten, glaube an das Evangelium. Wer aber glaubt, der muß seinen Glauben auch bekennen; bekennen ist aber

a) T. III. pag. 224: Prior pars non est dubia, videlicet quod magistratus in ecclesiis pertinentibus ad suum dominium aut ius patronatus debeat prohibere impios cultus et restituere pios. — Et magistratus custos esse debet non solum secundae tabulae, sed etiam primae, quod ad externam disciplinam pertinet. — Quare non dubium est, quia debeat magistratus prohibere falsam doctrinam et impios cultus. — Haec autem certa sunt, magistratus debere pios doctores suis populis praeficere, recte ordinare ecclesias, quae proprie ad suum dominium et ius patronatus pertinent.

so viel als seinen Glauben mittheilen; folglich muß die Staatsgewalt ihren Glauben ihren Unterthanen mittheilen, d. h. sie reformiren a). Damit steht es nun freilich wieder im Widerspruche, wenn gleich darauf dem Staate das Amt des Geistes abgesprochen und nur die Pflicht, die äußere Ordnung aufrecht zu erhalten, zugesprochen wird b). Aber daß der Staat innerhalb der kirchlichen Sphäre nichts Anderes zu thun habe, als gute Polizei zu halten, damit kann es zu dieser Zeit nicht mehr recht ernst gemeint seyn. Darum wird ein neuer Grund für die Reformationspflicht der Fürsten und Obrigkeiten aus dem Umstande hergenommen, daß dieselben die „hervorragendsten Glieder der Kirche" seyen. Allein auch das wäre mehr ein zufälliger Umstand, weßhalb es Melanchthon nicht verschmäht, den Spuren des Naturrechts nachzugehen und als den letzten Zweck des Staates vom naturrechtlichen Standpuncte aus Herstellung der wahren Gotteserkenntniß in der menschlichen Gesellschaft auszusprechen c). Um dieses Zweckes, d. h. eigentlich um der Kirche, des Gottesreiches willen ist die

a) Est ergo haec prima ratio sumta a necessitate confessionis, de qua nihil dubium est, mandatum communicandae doctrinae simpliciter necessarium esse et partem esse confessionis. — Nec confitetur potestas, si non communicet doctrinam; imo plerumque fit, ut non communicans reipsa sit coniunctus hostibus (Tom. III. pag. 241.).

b) Etsi enim magistratus non mutat corda, nec habet ministerium spiritus, tamen habet suum officium externae disciplinae conservandae etiam in iis, quae ad primam tabulam pertinent (Tom, III. pag. 242.).

c) Tom. III. pag. 246: Errant magistratus, qui divellunt gubernationem a fine et se tantum pacis ac ventris custodes esse existimant. — At si tantum venter curandus esset, quid differrent principes ab armentariis? Nam longe aliter sentiendum est. Politias divinitus admirabili sapientia et bonitate constitutas esse non tantum ad quaerenda et fruenda ventris bona, sed multo magis, ut Deus in societate innotescat, ut aeterna bona quaerantur.

Staatsgewalt da. Wenn sich nach allen diesen Auseinandersetzungen Melanchthon aufs Neue dagegen verwahrt, daß er die beiden Aemter vermischen wolle, indem ja der Staat das Evangelium nur zu schützen, der geistliche Stand aber dasselbe zu predigen habe a), so gibt er sich hier in eine Unklarheit befangen, von der wir bis auf die neueste Zeit noch keineswegs losgekommen sind, und die eine Hauptursache der widerwärtigsten Verwickelungen zwischen Staat und Kirche geworden ist.

Er verwechselt nämlich die Begriffe Staat und Kirche mit den Begriffen der Staatsämter und Kirchenämter und meint, weil er die Geschiedenheit dieser beiden anerkenne, so erkenne er auch die Geschiedenheit der ersteren an. Allein gerade darin war ja die Reformation so kühn und scharf über das Gebäude der römischen Hierarchie hinausgeschritten, daß sie die Kirche nicht mehr an das Amt band, sondern die wahre Weihe zu einem Kirchengliede im Geiste und in der Kraft suchte. So wie die Protestanten sich verleiten ließen, aufs Neue zwischen einem geistlichen und einem weltlichen Stande in dem Sinne zu unterscheiden, daß der erstere den Inbegriff der Kirche, der letztere den Inbegriff des Staates darstellte, hatten sie sich den aufgegebenen hierarchischen Anschauungen des römischen Katholicismus wieder zugewendet, und ihre ursprünglichen Ueberzeugungen von dem Wesen der Kirche und dem Verhältnisse derselben zum Staate waren damit in Verwirrung gebracht. Nirgends tritt dieser Umschwung in dem ursprünglichen reformatorischen Grundsatze von der Kirche deutlicher als in einer Untersuchung Melanchthon's über die Frage, ob Bonifacius VIII. mit Recht

---

a) Tom. III. pag. 250: Non igitur miscemus officia, sed habet magistratus suam functionem, pertinentem ad externam disciplinam; habet aliam functionem evangelii minister, ut proponat evangelii doctrinam, qua spiritus sanctus est efficax.

die Gewalt beider Schwerter beansprucht habe, hervor, bei welcher Veranlassung Melanchthon sich entschieden gegen das demokratische und eben so entschieden für das aristokratische Princip der Kirchenleitung ausspricht, wornach eine gemeinsame Kirchenregierung der Bischöfe und der Fürsten ihm als das Zweckmäßigste erscheint. Die Untersuchung über die Lehre gehöre der Kirche, d. h. den Pfarrern und Fürsten, zu [a]). Inconsequent ist es daher, wenn anderwärts die Geistlichen der Obrigkeit als die Kirche dem Staate entgegengesetzt werden, und wenn, das Recht der Excommunication, die übrigens immer weniger und immer schlechter angewandt wurde, der Kirche vorbehalten, bei Melanchthon einmal so viel heißt, als es den Pfarrern übertragen [b]). Durch die Ueberlassung der Execution an die Staatsgewalt ist aber auch für diesen Fall das Ansehen des geistlichen Spruches wieder völlig von dem guten Willen der weltlichen Beamtung abhängig gemacht, und der moralische Eindruck der kirchlichen Strafe durch die nachträgliche polizeiliche Einwirkung gelähmt [c]). Und es war wohl, wenn auch nicht bewußte,

a) Nec debet esse δημοκρατία, qua promiscue concedatur omnibus licentia vociferandi et movendi dogmata, sed ἀριστοκρατία sit, in qua ordine hi, qui praesunt, episcopi et reges, communicent consilia et eligant homines ad iudicandum idoneos. Ex his satis intelligi potest, cognitionem de doctrina pertinere ad ecclesiam, i. e. ad presbyteros et principes (T. III. p. 469.).

b) Rectum est et hanc iurisdictionem (excommunicandi) reddere piis pastoribus et curare, ut legitime exerceatur etc. (T. III. p. 285.)

c) T. III. p. 472: Et quanquam distinximus potestates, tamen animadverti potest, quod potestas civilis servire debet ecclesiae propter disciplinam, sicut quilibet paterfamilias minister et executor est ecclesiae in sua familia. Omnes enim debemus obedire ministerio verbi: sic magistratus in republica minister et executor est ecclesiae.

doch gewiß unbewußte Täuschung, wenn der Kurfürst von Mark-Brandenburg noch im Jahre 1539 an den König Sigismund von Polen schrieb, er halte zumal in gegenwärtiger Zeit die Aufsicht über die Kirche für seine Pflicht, aber er gedenke, dabei die bischöfliche Gewalt nicht im Geringsten zu beeinträchtigen a). Der Schritt war gethan; die unbedingte Herrschaft der geistlichen Gewalt in der Kirche war vernichtet; eine andere aus dem Wesen und Begriffe der evangelischen Kirche hervorgegangene Kirchengewalt war nicht vorhanden, und so übernahm durch ein stillschweigendes Einverständniß der Staat die eigentliche Kirchenleitung, die er insoweit mit der Geistlichkeit theilte, als ihm dieß durch die nöthige Rücksicht auf einen so wichtigen Stand und durch das Interesse der Kirche selbst geboten schien.

Die Reformatoren hatten sich, aber erfolglos, bestrebt, die Selbständigkeit der Kirche zu retten und sie dem Staate als eine besondere Gewissens- und Geistesmacht neben-, nicht etwa entgegenzuordnen. Sie hatten die sittliche Würde, die geistige Unabhängigkeit des Staates von dem geistlichen Einflusse anerkannt, aber auch zugleich erkannt, daß der Staat die Wurzel und Quelle des sittlichen Lebens nicht in sich selbst trage, sondern von der Kirche, als der Trägerin der ewigen geoffenbarten Wahrheit, die Fülle der Wahrheit erst empfangen müsse, während sie zugeben mußten, daß die äußere Gestaltung des sittlichen Lebens dem evangelisch gewordenen mächtigen Staate eher zukomme, als der machtlosen evangelischen Kirche. Sich wechselseitig ergänzend und wechselseitig fördernd, aber ihrem Wesen nach unabhängig von einander, hätten nach dem Grundgedanken der Reformation Staat und Kirche neben einander bestehen sollen, in freundlichem und friedlichem Zusammenwirken ihrer

---

a) T. III. p. 790.

Gaben und Kräfte. Die innere Leitung der Gewissen und Gemüther wäre der Kirche, die äußere Leitung des sittlichen Handelns und Lebens dem Staate zugefallen, jedoch so, daß auch ein mittleres Gebiet nicht ausgeschlossen gewesen wäre, auf dem beide sich begegnet und erforderlichenfalls auseinandergesetzt hätten, beide mit selbständigen Organen ausgerüstet, um ihren Bestrebungen den nöthigen Nachdruck zu sichern. Anfänglich schien die Reformation diesen Weg gehen zu wollen; aber in ihrer Entwickelung gehemmt, von dem katholischen Fürstenbunde bedroht, durch eine die junge Gewissensfreiheit leichtfertig mißbrauchende Sectenbildung geängstigt, ohne anerkannte geistliche Macht, über die Rechtmäßigkeit ihrer Schritte theilweise noch schwankend, ward sie — wider ihr Princip und wider ihren Willen — der Fürsten- und Magistratengewalt in die Arme getrieben, vor der Hand gerettet, aber auch in ihrer freien Bewegung und Entfaltung von nun an gehemmt. Bis zum Jahre 1540 schlägt sie diese Bahn gleichsam unbewußt, mit innerem Sträuben und Widerwillen, ein, und es stimmt wehmüthig, die steten Versicherungen über Selbständigkeit der beiden Gewalten noch zu einer Zeit zu vernehmen, in der von selbständiger Kirchenregierung schon gar keine Rede mehr seyn konnte. Nach dem Jahre 1540 tritt, vermöge der Einführung der Consistorialverfassung, ein klarer und geordneter Zustand ein, zugleich aber auch damit eine Periode des erfolgreichen Bestrebens, die Kirche mit dem freiwilligen Aufgeben ihrer Selbständigkeit dem Staate entschieden unterzuordnen, — eine Periode, der wir in einem späteren Artikel noch nähere Aufmerksamkeit zu schenken gedenken, um dann, unsern durchlaufenen Weg zusammenfassend, noch die wichtigsten Schlußresultate zu ziehen, deren praktischer Werth durch das Theoretisiren unserer Zeit auf dem kirchlichen Gebiete kaum gemindert werden dürfte.

Anzeige-Blatt.

Bei Friedrich & Andreas Perthes in Gotha erscheint:

Zeitschrift für die historische Theologie.

Herausgegeben von Dr. Chr. W. Niedner.

Jahrgang 1850. 4 Hefte. 4 Thlr.

Mit dem Jahre 1850 geht diese Zeitschrift aus dem Verlag des Herrn F. A. Brockhaus in Leipzig in den unsrigen über; das 1. Heft erscheint gleichzeitig mit dem 1. der Theologischen Studien u. Kritiken. — Allen Lesern dieser Zeitschrift sei auch die neu übernommene freundlich empfohlen.

Alle Mitglieder der „historisch-theologischen Gesellschaft in Leipzig" bitten wir um recht schleunige Bestellung auf den neuen Jahrgang dieser Zeitschrift.

In meinem Verlage ist so eben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Amtliche Gutachten, die Verfassung der evangelischen Kirche in Preußen betreffend. Im Auftrage zum Druck befördert durch Dr. Ludwig **Richter**, ord. Professor der Rechte zu Berlin. **Zweiter unveränderter Abdruck.** gr. 8. brosch. 1⅓ Thlr.

Leipzig, den 12. September 1849.

Bernhard Tauchnitz jun.

Gotha, Druck der Engelhard-Reyherschen Hofbuchdruckerei. 1849.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

Jahrgang 1850 zweites Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1 8 5 0.

Abhandlungen.

1.

Die Berechtigung der Sinnlichkeit nach Aristoteles.

Ein Beitrag zur christlichen Apologetik,

von

D. Roth,
Ephorus in Schönthal.

„Den Zwiespalt, das Auseinanderstreben von Geist und Sinnlichkeit kann das Christenthum nicht heilen, weil es ihn nicht bei der Wurzel angreift. Eigentlich möchte es die Sinnlichkeit ausrotten; da es dieß nicht kann, so drückt es ein Auge zu und läßt sie unter der Hand gewähren, sofern sie nur in gewissen Schranken bleibt. Aber das ist auch Alles; von Anerkennen und positiv bildendem Eingehen auf dieselbe ist nicht die Rede. Der Christ ist im besten Falle nur ein auf einem gezähmten Thiere reitender Engel, kein Mensch aus Einem Guſſe. . . . Die natürliche Grundlage des menschlichen Wesens nicht zu unterdrücken, sondern aus sich selbst heraus zu humanisiren, das haben nur die Griechen verstanden. Mit der Wiedererweckung ihrer Schriften und ihres Geistes ist den christlichen Völkern erst wieder der Begriff dieses wahrhaft menschlichen Geistes aufgegangen." D. Strauß, welcher am Schlusse von Schubart's Leben, II, 468., dieses Urtheil abgibt, hat sich in demselben, namentlich dem Christenthum gegenüber, so stark vergriffen, daß es jedem dieser Dinge nicht Unkundigen in die

Augen springen muß. Da wir es jedoch mit einem Manne zu thun haben, der ein weit verbreitetes Ansehen in der gelehrten Welt genießt, so wollen wir es an einer eingehenden Gegenrede nicht mangeln lassen. Die nachfolgende Abhandlung soll daher zeigen, daß Strauß den Griechen mit Unrecht ein Verdienst zutheilt, welches er mit noch größerem Unrecht dem Christenthum abspricht.

Man könnte gleich von vorn herein die Unbestimmtheit der Fassung tadeln, womit Strauß die Sinnesweise eines vielfältig getheilten, an Sitten und Denkungsart so verschiedenen Volkes, ohne Bezeichnung einer gewissen Periode in seiner Geschichte und ohne Rücksicht auf die starken Metamorphosen im Geiste der Hauptvölkerschaften, einem für sich bestehenden ethischen Systeme gegenüberstellt und in solcher Weise zwei Dinge vergleicht, welche sich nicht vergleichen lassen. Um diesen Mangel zu ergänzen und, was die Vergleichung durchaus fordert, ein System gegen das andere zu stellen, und zugleich auf das, was Strauß in obiger Stelle ohne Zweifel meint, so weit als möglich einzugehen, scheint es das Angemessenste zu seyn, daß wir die aristotelischen Ansichten über die fraglichen Puncte ans Licht stellen. Denn wenn irgendwo, so finden wir bei Aristoteles die Meinungen des griechischen Volks in der Zeit seiner stärksten geistigen Entwickelung mit Treue dargestellt[1]); was Allen so vorkommt, sagt er, von dem sagen wir, daß es sey. Ueberdieß geht er in seinen ethischen Untersuchungen überall von dem aus, was man lobt und was man tadelt, so zwar, daß er seinen Satz, die Tugenden seyen mittlere Zustände, μεσότητες [2]), auf die allgemeine An-

1) 1172b. Da diejenigen Leser dieser Zeitschrift, welche die Belege bei Aristoteles nachsehen wollen, doch wohl alle die bekker'sche Ausgabe besitzen, so werden die betreffenden Stellen nur nach den Seitenzahlen dieser Ausgabe citirt.

2) 1193a.

erkennung dieser Wahrheit stützt: wer so in der Mitte lebt, wird gelobt. Ebenso leitet er die Freiheit des menschlichen Willens daraus ab, daß die Welt an diese Freiheit glaube; und daß sie diesen Glauben habe, erweist er durch das Lob und den Tadel [1]), welcher gewisse Handlungen begleitet. Ja, das sittlich Gute selbst, das *καλόν*, weiß er von dem *ἀγαθόν*, dem Guten überhaupt [2]), nur dadurch deutlich genug auszusondern, daß er es bezeichnet als dasjenige, was immer und überall gelobt wird.

Die Vorstellung von einem reinen Menschenthum, welches aus der harmonischen Zusammenwirkung aller Kräfte erwüchse, kommt meines Wissens bei den Griechen nicht vor. Einmal denken sie sich die menschliche Vollkommenheit nur dadurch möglich, daß die gröberen Elemente des Menschenwesens niedergehalten und die edleren in eine überwiegend stärkere Thätigkeit versetzt werden, was unten nachzuweisen ist; und zweitens erscheint ihnen jede Steigerung des Menschenwesens [3]) als göttliche, nicht als menschliche Potenz. Denn daß wenigstens dem Aristoteles das *τέλειον* dieß nicht bedeute, ersieht man aus seiner Erklärung des Wortes Metaph. IV, 16. Unter den verwandten Begriffen, womit er umgeht, kommt die Glückseligkeit, *εὐδαιμονία*, und die Herzensbefriedigung, *αὐτάρκεια*, welche beide unzertrennlich von einander sind [4]), dem Begriffe eines solchen reinen Menschenthums am nächsten. Die Glückseligkeit ist ein um seiner selbst willen wünschenswerthes Gut [5]), während andere, wie die Lust, die Denkkraft, sogar die Tugend, obwohl zwar auch an sich wünschenswerth, doch vorzugsweise das sind als Mittel zur Glückseligkeit. Sie ist zugleich Herzensbefriedigung, weil sie für sich allein schon das Leben wünschenswerth und mangellos macht. Von dem Beglücktseyn, *εὐτυχία* [6]), ist sie wesentlich verschieden,

---

1) 1223 a. — 2) 1248 b. — 3) 1145 a. 1177 b. — 4) 1177 a. 1238 a.
5) 1097 a. b. 1325 b. 1338 a. — 6) 1155 b.

während sie vielfach mit denselben verwechselt wird; wie verschieden beide seyen, sieht man unter Anderm daran aufs deutlichste, daß das Beglücktseyn, wo es einen hohen Grad erreicht, ein Hinderniß der Glückseligkeit ist. Allerdings aber gehört ein gewisses Maß des Beglücktseyns dazu, daß der Glückselige in der Empfindung seiner Glückseligkeit nicht gestört sey [1]. Was aber Glückseligkeit ist, wird erkannt, wenn man untersucht, was die eigenthümliche Aufgabe, ἔργον, des Menschen sey. Denn wenn wir die Aufgabe des Auges, des Fußes, der Hand und jedes Organs unterscheiden können, so wird sich auch die des Menschen finden lassen [2]. Man findet sie, wenn man darauf achtet, welcherlei Wesen wir die Glückseligkeit nicht zuschreiben; wir nennen das Pferd, den Vogel, den Fisch, alle Geschöpfe, die unterhalb des Menschen stehen, nicht glückselig, ja nicht einmal das Kind [3], und ohnedieß nicht den Sklaven. Ebenso erkennt man die Aufgabe des Menschen, wenn man abzieht, was er mit andern Lebenden, ζώοις, gemein hat; das Uebrigbleibende ist sein eigenthümliches ἔργον; es ist ein Thätigseyn des vernünftigen Theiles, ζωὴ πρακτικὴ τοῦ λόγον ἔχοντος.

Denn die Güter, in deren Besitz und Genuß man die Glückseligkeit sucht [4], sind dreifacher Art: sie sind entweder auswendige Güter, wie der Ehrengenuß, τιμή, oder sie sind Güter der Seele oder des Leibes. Unter denselben sind die Güter der Seele die vornehmsten; das Seelenleben ist das eigentlichste Leben des Menschen. Gleichwie nun jedes Ding [5], ein Kleid, ein Schiff, ein Haus, der Tugend, d. i. der Vollkommenheit in seiner Art, ἀρετή, fähig ist, so ist es auch die Menschenseele. Die Tugend ist überall, und so auch bei der Seele, die beste Verfassung, Beschaffenheit oder Kraft, διάθεσις, ἕξις, δύναμις. Wenn die Tugend

---

1) 1097b. 1098a. — 2) 1099b. 1100a. 1217a. — 3) 1185a. 1177a.
4) 1098b. 1123b. 1184b. — 5) 1219a.

die beste Beschaffenheit der Seele, das Leben der Seele aber unser wirklichstes Leben ist, so werden wir durch die Tugend gut leben und gut handeln, εὖ ζῆν, εὖ πράττειν: und das ist Eines mit dem Glückseligseyn.

Nun fragt sich, wie die Tugend werde. Die Einen glauben, durch die Natur [1]), die Andern, durch Gewöhnung, die Dritten, durch Unterricht. Das Wahre ist, daß alle drei Factoren da seyn müssen. Denn freilich muß die Natur das Erste der Zeit nach dabei thun; zu allererst muß der Mensch leben, und Leib und Seele muß eine gewisse Qualität haben, wenn er tugendhaft werden soll, die Qualität der Seele nämlich, daß er fügsam sey gegen den Gesetzgeber [2]). Auch gibt es wohl gute Eigenschaften, welche entweder ganz aus der Natur erwachsen, wie Scham oder Züchtigkeit, αἰδώς, Freundschaft, Ernst, Wahrhaftigkeit, Witz; oder bei andern muß die Natur den Anfang, die Gewöhnung aber den Fortgang machen, wie in der Seele ohne Mitwirkung des Denkens, ἄνευ λόγου, ein gewisser Trieb zur Mannhaftigkeit, Gerechtigkeit und vernünftigem Leben, σωφροσύνη, vorhanden ist; denn wie von der Wahrheit, so hat Jeder auch vom Guten irgend ein Bruchtheil in sich. Damit der Mensch das Richtige sehe, muß die Naturanlage [3]) zu dieser Erkenntniß vorhanden seyn. Aber so wenig auch das Denken ohne den natürlichen Trieb die ganze Tugend hervorbringen kann, so ist doch die natürliche Tugend an sich ohne Mitwirken des Denkens nur gering [4]).

---

1) 1179 b. 1332 a.

2) 1128 b. 1197 b. 1234 a. 1216 b. 1238 a. In der Hauptstelle über die natürlichen, nur uneigentlich so genannten Tugenden, Eth. Eud. III, 7., findet sich eine gewisse Abweichung von Eth. Nic., z. B. XIII, 1. rücksichtlich der Freundschaft und IV, 14. rücksichtlich des Witzes. Die erstgenannte Schrift zeigt in manchen Puncten eine fortgeschrittene Entwickelung der Begriffe gegenüber der letztgenannten.

3) 1114 b. 1144 b. 1198 a. — 4) 1103 a. 1205 a. b.

Denn die an sich vollkommene Natur begreift neben dem Guten auch das Schlechte in sich; der Wurm, der Käfer, der Wolf, alle schädlichen Thiere sind dieser Art. So ist im sittlichen Gebiete der zuchtlose Mensch, ἀκόλαστος, zuchtlos durch seine Natur [1]), und ist es im Widerspruch mit der an sich vollkommenen Gesammtnatur. Ja, die Menschenseele überhaupt [2]) hat in sich ein edleres und ein unedleres Element, βέλτιον, χεῖρον, wovon das eine dem andern untergeordnet werden muß, um die wirkliche Tugend zu erzeugen [3]). Hierdurch erklärt sich die Wichtigkeit der öffentlichen Erziehung, nicht bloß der Jugend, sondern auch des reiferen Alters. Denn die Mehrzahl der Menschen [4]) — und es sind dabei nur die freien gemeint — ist eher durch Zwang, als durch Gründe zu lenken. Um so mehr bedarf es der Gewöhnung und des Unterrichts, um die Tugend hervorzubringen.

In der Seele selbst, welche gewöhnt und unterrichtet werden soll, unterscheidet man vier Elemente, μόρια, oder Hauptvermögen [5]): das des Vegetirens, θρεπτικόν, das der sinnlichen Wahrnehmung und der Begehrung, αἰσθητικόν, ὀρεκτικόν, das der selbständigen Bewegung im Raume, κινητικὸν κατὰ τόπον, und das des Denkens, διανοητικόν. Von diesen vier Elementen kommen da, wo von der Tugend die Rede ist, das erste und das dritte nicht in Betracht [6]), weil jenes, das vegetirende, keinen Trieb, ὁρμή, zur Thätigkeit und mithin keine Anlage zur Tugend hat, und das dritte nur den von der Seele ausgehenden Anstoß der körperlichen Bewegung betrifft. Das zweite und das vierte aber sind moralische Organe. Das eine dieser beiden, das sinnlich wahrnehmende und begehrende Element, ist zugleich das Element der Affecte, πάθη [7]), der von Lust und

1) 1203 b. 1240 b. — 2) 1196 a. 1208 a. 1186 b.
3) 1179 b. 1180 a. — 4) 1215 a. — 5) 414 a.
6) 1185 a. 1144 a. — 7) 1186 a. 1220 b.

Unlust, ἡδονή, λύπη, begleiteten Gemüthsbewegungen. Denn wo sinnliche Wahrnehmung [1]), da ist auch Lust und Unlust, und wo diese, da ist auch das Gelüsten, oder das Verlangen nach dem Lustgewährenden, ἐπιθυμία, ὄρεξις τοῦ ἡδέος. Dazu ist das sinnlich wahrnehmende und begehrende Element zugleich das der streitlustigen Aufwallung, θυμός [2]). Das Element des Denkens aber, διανοητικόν, λόγον ἔχον, theilt sich wieder in das des Wissens [3]), Geist, νοῦς im engern Sinne, und das des Berathens und Berechnens, βουλευτικόν, λογιστικόν [4]), auch προαιρετικόν. Der Geist zusammen mit dem Wissen [5]) erzeugt die Weisheit, das berathende und berechnende Element aber die Verständigkeit, φρόνησις; der Stoff für die Thätigkeit der Weisheit ist das Ewige, Göttliche, die Principien des Wissens, ἀρχαί, der für die Verständigkeit dagegen das sinnlich Wahrnehmbare, αἰσθητά, das Bewegliche, Werdende und Vergehende, die Dinge des äußern Lebens, die so oder anders seyn können, bei denen man sich für Ja oder Nein entscheiden kann; und darum ist dieses zugleich das Element der Beabsichtigung, προαίρεσις; der νοῦς beschäftigt sich mit dem Denkbaren, νοητά, die φρόνησις mit dem Handeln, πρακτά; jener sucht die Wahrheit [6]), diese das Zuträgliche, συμφέρον; beider Verhältniß ist zu vergleichen mit dem des Hausherrn und des Hausvogts; denn der Geist ist da zum Gebieten [7]) und das Andere zum Gehorchen. Das, was gehorchen soll, ist eben das, was wir oben das zweite Element der Seele genannt haben, das begehrende, welches zugleich Sitz der Affecte ist. Dieses ist in Vergleich mit dem denkenden Element ein nicht denkendes, steht dem λόγον ἔχον als ἄλογον gegenüber, hat aber doch insofern einigen

1) 414 b. — 2) 432 b. 1378 b.
3) 1197 a. Es ist ἐπιστημονικόν.
4) 1196 b. 1139 a. — 5) 1197 a. b. — 6) 1221 b.
7) 1219 b. 1220 a.

Theil am Denken, als es den Aussprüchen des Denkens [1]) Gehorsam zu leisten fähig ist. Jedes dieser zwei Elemente hat seine eigene Tugend; das nicht denkende die der Gewöhnung, die ethische Tugend, ἀρετὴ ἠθική; das denkende die des Geistes, ἀρετὴ διανοητική, θεωρητική. Jene, die ethische Tugend, die des nicht denkenden Elements, ist die eigentlich-menschliche [2]); die letztere aber [3]), die des Geistes, ist eine für Menschen gewöhnlicher Art zu erhabene Thätigkeit; was darin lebt, führt eigentlich ein göttliches Leben, wiewohl das Leben im Geiste [4]) doch die wahre Bestimmung des Menschen und die Verwirklichung dieser Bestimmung der Weg zur höchsten Glückseligkeit ist [5]).

Wenn irgend anzunehmen ist, daß sich unter dem denkenden Theile des griechischen Volkes vor Sokrates eine Meinung über die Tugend gebildet habe, so ist es ohne Zweifel die gewesen, welche uns Aristoteles in den drei

1) 1102b. — 2) 1178a. — 3) 1177b. — 4) 1178a.

5) Wenn, wie hier angenommen wird, Aristoteles die drei Ethiken verfaßt hat, so muß bemerkt werden, daß er über das Verhältniß zwischen νοῦς, ἐπιστημονικόν, σοφία, ἀρετὴ διανοητικὴ einerseits und zwischen dem λογιστικόν, βουλευτικόν, φρόνησις, ἀρετὴ ἠθικὴ andererseits, sodann über das Verhältniß des ganzen λόγον ἔχον zu dem ganzen ἄλογον nicht ins Klare gekommen ist. Nach de an. III, 9. denkt der theoretische νοῦς nichts, was Gegenstand des Handelns wäre, und nach Eth. Eud. II, 1. hat dieser das Geschäft des Gebietens, ἐπιτάττειν; neben diesem gebietenden νοῦς ist ein zweites λόγον μετέχον, der Sitz der ἀρετὴ ἠθική, welches zum Gehorchen und Aufmerken da ist; aber es regiert nicht ein Denken, λογισμός, über das andere, sondern das Denken des νοῦς regiert über die Begehrung und den Affect; und doch gibt es nach der letztgenannten Stelle keine Tugenden des begehrenden, ὀρεκτικοῦ, Menschen. Nach M. Mor. I, 5. gehört Verständigkeit, φρόνησις, zur theoretischen, nach andern Stellen, besonders in Eth. Nic., zur ethischen Tugend. Es sind mehr solcher Widersprüche vorhanden, welche hier nicht weiter verfolgt werden können und auch für die vorliegende Untersuchung kein Moment haben.

Wenn wir aber im Vorstehenden auf die Frage: wie wird die Tugend? damit antworten, daß wir sagen, sie gehe hervor aus den Affecten und erwachse durch die Gewöhnung, die eine bleibende Beschaffenheit erzeuge, so ist die eigentliche Antwort noch nicht gegeben, indem zunächst wieder gefragt werden muß, wie diese Gewöhnung zu Stande komme. Und erst hier kann es sich entscheiden, ob die Griechen „das Auseinanderstreben von Geist und Sinnlichkeit" richtiger als das Christenthum geheilt, ob ein „positiv bildendes Eingehen auf die Sinnlichkeit" bei ihnen stattgefunden, ob sie „die natürliche Grundlage des menschlichen Wesens aus sich selbst heraus humanisirt" haben. Man könnte hier mit einfachen Aussprüchen beweisen, daß der Grieche, wie der Christ, eine Bildung zur Tugend nur durch Unterordnung der Sinnlichkeit möglich denke. Aristoteles sagt einmal [1]): keine Tugend erwächst in uns durch die Natur des nichtvernünftigen Elements. Und wieder: Sinnlichkeit, ἐπιθυμία, und Kind bedürfen ganz besonders der Zucht. Aber es wird nicht überflüssig seyn, mehr ins Einzelne zu gehen. Was wir unter Sinnlichkeit verstehen, das sind dem Aristoteles theils die schon oben bezeichneten Affecte, πάθη und παθήματα, theils das Gelüsten, ἐπιθυμία [2]). Affecte, je nachdem sie beschaffen sind, verwehren es dem Geiste, sein Werk zu verrichten. Wo für den Affect nicht das Gute zugleich das Angenehme ist, da befindet sich der Mensch im Zustande der Unmacht über sich selbst, ἀκρασία [3]). Denn die Lust, ἡδονή, der vornehmste Hebel jeder menschlichen Thätigkeit, ist zwar an sich etwas Gutes, da alle Lebenden nach ihr verlangen, aber sie ist vorzugsweise dazu gemacht, den Menschen gewöhnlicher Art irre zu führen, das Urtheil zu bestechen. Vor der Lust müssen wir uns am allermeisten in Acht nehmen, müssen dasselbe von ihr

1) 1186a. 1119b. — 2) 1208a. 1237a.
3) 1173a. 1205b. 1113a. 1109b. 1230b.

mittlerer Stand, μεσότης, zwischen den Affecten, so daß, wer rücksichtlich des Charakters, ἦθος, anerkannt seyn will, in jedem Affect die Mitte einhalten muß. So ist denn z. B. ruhige Stimmung, πραότης, die richtige Mitte zwischen dem Zuviel, Zornmüthigkeit, ὀργιλότης, und dem Zuwenig, Gleichgültigkeit oder Unempfindlichkeit, ἀναισθησία; Freundschaft ist die richtige Mitte zwischen Feindschaft und Schmeichelei; Mannhaftigkeit, ἀνδρία, zwischen Feigheit und Verwegenheit. Der Mensch lernt diese richtige Mitte einhalten, indem er wiederholt [1]) die ihr entsprechende Thätigkeit ausübt, und bei den Extremen ist's das Gleiche. Es wird Niemand ungerecht durch eine ungerechte Handlung, wohl aber durch viele; und ebenso werden wir gerecht, indem wir Gerechtes ausüben. Aus der Wiederholung gleicher Thätigkeiten guter oder schlimmer Art entstehen bleibende Gemüthsbeschaffenheiten, ἕξεις [2]), welche dann ihrerseits wieder die gleichen Thätigkeiten, gute oder böse Handlungen, erzeugen. Aus den Anstößen oder Impulsen, δυνάμεις, welche von den Affecten ausgehen, und den bleibenden Gemüthsbeschaffenheiten gehen die Charaktere, ἤθη, hervor. Wie wenig Aristoteles im Stande gewesen ist, diese Ansicht von der ethischen Tugend durchzuführen, die auch noch Horaz von seinen philosophischen Studien in Athen zurückbrachte:

Virtus est medium vitiorum et utrimque reductum —
Epp. 1, 18, 9.,

wie er selbst bekennen muß, daß es Laster gebe, für die kein anderes Extrem und keine mitten innestehende Tugend zu finden sey, wie er auch da, wo er die Trias aufstellt, oft nur mit sichtbarem Zwange eines der Extreme oder die Mitte herausbringt, endlich, wie wenig ihm selbst die in allen drei Ethiken vorgetragene Lehre von der ethischen Tugend genügt, kann hier nicht auseinandergesetzt werden.

---

1) 1103 a. b. 1114 a. 1137 a.

2) 1220 b. Ueber δυνάμεις 1019 a.

Wenn wir aber im Vorstehenden auf die Frage: wie wird die Tugend? damit antworten, daß wir sagen, sie gehe hervor aus den Affecten und erwachse durch die Gewöhnung, die eine bleibende Beschaffenheit erzeuge, so ist die eigentliche Antwort noch nicht gegeben, indem zunächst wieder gefragt werden muß, wie diese Gewöhnung zu Stande komme. Und erst hier kann es sich entscheiden, ob die Griechen „das Auseinanderstreben von Geist und Sinnlichkeit" richtiger als das Christenthum geheilt, ob ein „positiv bildendes Eingehen auf die Sinnlichkeit" bei ihnen stattgefunden, ob sie „die natürliche Grundlage des menschlichen Wesens aus sich selbst heraus humanisirt" haben. Man könnte hier mit einfachen Aussprüchen beweisen, daß der Grieche, wie der Christ, eine Bildung zur Tugend nur durch Unterordnung der Sinnlichkeit möglich denke. Aristoteles sagt einmal [1]): keine Tugend erwächst in uns durch die Natur des nichtvernünftigen Elements. Und wieder: Sinnlichkeit, ἐπιθυμία, und Kind bedürfen ganz besonders der Zucht. Aber es wird nicht überflüssig seyn, mehr ins Einzelne zu gehen. Was wir unter Sinnlichkeit verstehen, das sind dem Aristoteles theils die schon oben bezeichneten Affecte, πάθη und παθήματα, theils das Gelüsten, ἐπιθυμία [2]). Affecte, je nachdem sie beschaffen sind, verwehren es dem Geiste, sein Werk zu verrichten. Wo für den Affect nicht das Gute zugleich das Angenehme ist, da befindet sich der Mensch im Zustande der Unmacht über sich selbst, ἀκρασία [3]). Denn die Lust, ἡδονή, der vornehmste Hebel jeder menschlichen Thätigkeit, ist zwar an sich etwas Gutes, da alle Lebenden nach ihr verlangen, aber sie ist vorzugsweise dazu gemacht, den Menschen gewöhnlicher Art irre zu führen, das Urtheil zu bestechen. Vor der Lust müssen wir uns am allermeisten in Acht nehmen, müssen dasselbe von ihr

1) 1186 a. 1119 b. — 2) 1208 a. 1237 a.
3) 1173 a. 1205 b. 1113 a. 1109 b. 1230 b.

sagen, was die troischen Greise einander ins Ohr sagten, als sie Helena auf die Zinne des Thores kommen sahen:

Niemand tadle die Troer und hellumschienten Achäer,
Daß um solches Weib sie so lang' ausharren im Elend!
Einer unsterblichen Göttin fürwahr gleicht jene von Ansehn!
Dennoch kehr', auch mit solcher Gestalt, sie in Schiffen zur Heimath,
Daß nicht uns und den Söhnen hinfort nachbleibe der Schaden.

Ilias III, 156.

Wenn wir die Lust so fortschicken, werden wir weniger fehlgreifen; wir werden, um es kurz zu sagen, damit am ehesten die richtige Mitte treffen. Darum muß man dem Menschen, welcher sich mit einem Affect in dem einen Extrem befindet, den Rath geben, daß er sich einige Zeit zum andern Extrem nöthige, vom Zuviel aufs Zuwenig, und umgekehrt, überspringe, damit er auf solche Art zur Mitte gelange.

Was aber unter Aristoteles' psychologischen Begriffen unserer Sinnlichkeit im engern Sinne zunächst entspricht, die *ἐπιθυμία*, das Gelüste, das erscheint bei ihm als ein Theil der Begehrung, *ὄρεξις*, welche Aristoteles als allgemeine Beschaffenheit [1]) des nichtdenkenden Elements, *ἕξις τοῦ ἀλόγου*, darstellt. Die Begehrung äußert sich in drei Thätigkeiten: dem Wünschen, *βούλησις*, der streitlustigen Aufwallung, *θυμός*, und dem Gelüsten, *ἐπιθυμία*. Nach seiner Aufstellung der Affecte hätte Aristoteles auch die *ἐπιθυμία* zu denselben rechnen sollen. Daß er's nicht gethan, sondern dieselbe als eine eigene Seelenthätigkeit behandelt hat, ist ohne Zweifel daraus zu erklären, daß er sich in den Ethiken und in der Politik mehr, als in irgend einer der andern Schriften an die gangbaren Vorstellungen anschließen zu müssen glaubte, wie er denn hier namentlich, so nahe es ihm auch

1) 1334 b. 1223 a.

lag, von der Unterscheidung zwischen Anlage, δύναμις, und Entelechie (de an. 2, 5.) niemals Gebrauch gemacht hat [1]). Unter den drei Thätigkeiten des Begehrens ist gerade die ἐπιθυμία [2]) die schlimmste, weil sie am wenigsten Vernunft annimmt. Denn wenn nur die Vorstellung oder die sinnliche Wahrnehmung sagt, daß etwas lustbringend, ἡδύ, sey, so eilt das Gelüsten schon, dasselbe zu genießen. Denn die Vorstellung von Lust und Unlust hat die Anlage, dem Menschen den Ausgangspunct, ἀρχή, des Denkens zu verrücken. Und so fällt der Mensch, wenn er dem Gelüsten folgt, der Unmacht über sich selbst, ἀκρασία, anheim, deren höchster Grad die Zuchtlosigkeit, ἀκολασία, ist.

Die Untersuchung ist davon ausgegangen, daß man, um den Weg zur Glückseligkeit zu erkennen, die dem Menschen eigenthümliche Aufgabe sich klar machen müsse; diese Aufgabe ist in der Tugend gefunden worden. Die wahre Beschaffenheit des Menschen ist die Tugend [3]); Denken und

1) In der Mehrzahl der Stellen rechnet Aristoteles die gesammte Begehrung zum nichtdenkenden Element, in einzelnen aber, wie de an. 3, 9., nimmt er an, daß sie auch dem denkenden zukomme. In der genannten Stelle theilt er die βούλησις dem räsonnirenden Elemente, λογιστικόν, zu, während er θυμός und ἐπιθυμία hier und überall ins ἄλογον versetzt. Ebenfalls de an. 2, 3. stellt er die βούλησις unter das Begehrungsvermögen, und dieses ins Gebiet des sinnlichen Lebens, und Eth. Nic. 3, 4. sagt er von ihr, sie gehe auf das Unmögliche, z. B. Unsterblichkeit, und stehe im Gegensatze gegen die προαίρεσις, das Wollen des uns Möglichen. Deßhalb muß wohl für βούλησις der Ausdruck Wünschen gewählt werden. Die Verirrung der Sinnlichkeit, ἀκρασία, denkt sich Aristoteles, wie Plato im Philebus, nur eigentlich bei solcher Lust möglich, welche dem Tast- und Geschmacksinn, nicht auch bei der, welche den andern drei Sinnen Genuß gewährt, Eth. Nic. 3, 13.; Eud. 3, 2. Das macht aber nichts anders für die Frage nach dem Verhältniß der Sinnlichkeit zur Tugend.

2) 1334 b. 1247 b. 1149 a. b. 1223 a. b. 1224 b. 1140 b.

3) 1237 a. 1334 b.

Geist, λόγος, νοῦς, sind für uns Zweck der ganzen Natur. Die (ethische) Tugend hat zum Theile die Sinnlichkeit zum Boden, aus dem sie erwächst; sie ist die Materie, ὕλη, der Tugend, wie der Pythagoreer Metopus sagt, dem Aristoteles, wie auch andern Pythagoreern, in der Betrachtung ethischer Verhältnisse vielfach folgt. Aber die Gewöhnung, wodurch die Tugend erwächst, muß sich in einen Gegensatz gegen die Sinnlichkeit versetzen, wenn ihre Frucht die Tugend seyn soll. Dieser Gegensatz ist nicht so stark, wie bei den Stoikern. Aristoteles glaubt an die Möglichkeit [1]) vollständiger menschlicher, durch Naturanlage so gewordener Tugend. Aber seine Anweisungen sind doch von der Art, daß man erkennt, wie er doch im Allgemeinen sich die Tugend nur durch Ueberwindung der Sinnlichkeit möglich denkt [2]). Es ist schwer, ein moralischer Mensch, σπουδαῖος, zu seyn, und Moralität ist darum ein seltenes Ding. Wir sind mehr aufgelegt zum Genießen, als zur Anstrengung; ja von Natur stehen wir der Zuchtlosigkeit (Liederlichkeit), ἀκολασία, näher, als der guten Sitte. Die Affecte halten oft Widerpart gegen das Denken; ja man darf wohl annehmen, daß in der Seele etwas wider das Denken vorhanden sey.

Unsere Lebensaufgabe ist, das Edelste in uns nach Kräften zu steigern: eine Tugend, die Verständigkeit, φρόνησις, ist zwar selbst nicht das Höchste und Edelste [3]), aber sie bereitet der Seele den Weg dazu; sie ist die Bauführerin der Tugenden; sie hält die Sinnlichkeit (πάθη) im Zaume und macht sie gescheut (σωφρονίζει). Sie ist das Auge [4]), womit die Seele das Rechte im Leben erkennt. Denn

1) 1159 b. 1204 a. — 2) 1186 b. 1187 a. 1222 a. 1206 b. 1102 b.

3) 1177 b. 1198 b. 1140 b. 1145 a. 1144 a. 1206 a. b. 1178 a. 1142 b. 1144 b. 1147 b. 1138 b. 1196 b. 1208 b. 1227 b. 1231 b. 1246 b.

4) Daß die φρόνησις bei Aristoteles das eine mal neben den andern Tugenden durch Gewöhnung entsteht, das andre mal selbst die Tugenden hervorbringt, liegt in seiner Art, die Ge-

sie selbst ist zwar die Frucht der Tugend, insbesondere der Gewalt über sich selbst, ἐγκράτεια, und erwächst, wie die anderen Tugenden, durch Gewöhnung; sie wird Keinem zu Theil, der nicht tugendhaft ist. Gleichwie nun aber bei der Unmacht über sich selbst, ἀκρασία, überhaupt bei aller Untugend, das Denken, λόγος, des Menschen selbst schlecht wird, so bewirkt auch die Tugend und die Gewalt über sich, ἐγκράτεια, insbesondere, daß das Denken des Menschen das richtige sey; er wird ein φρόνιμος. Der durch Tugend bewirkte richtige Zustand des Denkens ist eben die φρόνησις oder beim Bezug auf den Entschluß die richtige Selbstberathung, εὐβουλία. Die φρόνησις nämlich erzeugt bei jedem einzelnen Falle, wo der Mensch zwischen Ja und Nein, So oder Anders zu wählen hat, den richtigen Denkact, ὀρθὸς λόγος; die Tugend macht eben durch die φρόνησις das Wollen richtig, προαίρεσιν ὀρθήν, und zugleich, wieder durch die φρόνησις, die geeignetsten Mittel zu dem Zwecke. Es ist mit dem richtigen Denkacte, dem ὀρθὸς λόγος, wie mit dem rechten Verhältniß zwischen Einnahme und Ausgabe. Die Verständigkeit ist die Tugend, welche im Leben den richtigen Zweck und die richtigen Mittel finden läßt. Sie endet noch nicht den Streit mit der Sinnlichkeit: wer seiner selbst mächtig, ἐγκρατής, ist, der ist noch nicht fertig mit den Gelüsten [1]); die φρόνησις, welche ihm eben durch seine Selbstbeherrschung zukommt, leitet ihn zur richtigen Wahl, aber noch mit Kampf, denn sie selbst hat nicht immer die gleiche Stärke und Klarheit. Aber die Verständigkeit führt höher hinauf zur Vernünftigkeit, σωφροσύνη. Beide, der ἐγκρατής und der σώφρων, thun nichts mehr der Sinnlichkeit zu Liebe, διὰ τὰς σωματικὰς ἡδονάς, aber der erstere

---

genstände (Hegel, Werke, 14, 315.) nach einander zu betrachten, wodurch er oft eine Bestimmung nach der andern abhandelt, ohne ihren Zusammenhang aufzuzeigen. Ein Widerspruch ist in dieser zwiefachen Auffassung der φρόνησις nicht enthalten.

1) 1151 b. 1152 a. 1147 a. 1203 b. 1204 a. 1206 b.

cher bei den gesetzlichen Ordnungen bleibt; denn das Gesetz gebietet alle Tugenden. Und wie die einzelnen Tugenden, Eth. Eud. 2, 3. sind deren vierzehn, aus eben so vielen Affecten erstehen, so ist zwischen ihnen kein einheitliches Band, außer daß aller näheres Ziel das *καλὸν* und das letzte Ziel die Glückseligkeit ist. Aber auch hier wirkt noch die Beschränktheit der Ansicht, welche oben bezeichnet worden: unter diesen Tugenden ist eine [1]), die nur der Reiche ausüben kann. Der Arme, der es versucht, erscheint nur einfältig; es ist die Großartigkeit. Ebenso wird von dem Großherzigen, *μεγαλόψυχος*, gesagt, er sey freimüthig, weil er (Andere) geringschätze; er spreche nicht Böses, auch nicht von Feinden, es wäre denn, um zu kränken, *δι' ὕβριν*. Auch das gehört hierher, daß ungleiche äußere Stellung ungleiche Ansprüche des Freundes an den Freund begründe. In der ganzen Ansicht vom Menschen und in der Betrachtung des Verhältnisses des Menschen zum Menschen fehlt dem gesammten Alterthum, obwohl nicht einzelnen Erleuchteten, die Beziehung der menschlichen Dinge auf Gottes Wesen und Willen, so daß z. B. eben darum die Gleichheit aller Menschen nicht begriffen wird, weil den Alten dieser einzige Maßstab dafür fehlt, und daß kein ethisches Princip gefunden wird, weil man's nicht im Willen Gottes sucht. Und so kommt uns denn auch bei Aristoteles dieser Volksglaube entgegen, welcher das Menschliche darum nicht begreift, weil er vom Göttlichen unwürdige Vorstellungen hat. Ein Handeln, meint er, könne man doch gewiß den Göttern nicht zuschreiben [2]). Denn wenn man sagen wollte, sie seyen thätig für das Recht, so käme es lächerlich heraus, sich die Götter denken zu müssen als Wesen, die sich mit Rechtsausgleichungen oder mit der Zurückstellung des anvertrauten Gutes u. dgl. beschäftigten. Gleich ungereimt würde es herauskommen, wenn man ihnen Handlungen der Mann-

1) 1122 b. 1124 b. 1125 a. 1211 b. 1213 b. — 2) 1178 b. 1213 a.

haftigkeit, der Freigebigkeit u. dgl. beimessen wollte. Ob man sich denn die Götter etwa mit Geld in der Hand vorstellen möchte? Es muß also des Gottes Thätigkeit in der Beschauung, θεωρεῖν, bestehen. Aber was schaut Gott an, θεᾶται? Wenn ein Mensch sich selbst anschauen wollte, würden wir ihn als stumpfsinnig, ἀναίσθητος, ausschelten. Was Gott anschaue, müssen wir dahingestellt seyn lassen; denn sich selbst schaut er einmal nicht an.

Nicht minder zeigt der Philosoph das Bedürfniß einer Offenbarung in positiver Weise durch Ahnungen der Wahrheit. Aristoteles ahnt [1]), daß es ein Recht des Menschen gegenüber dem Menschen gebe; ebenso ahnt er das richtige und naturgemäße Verhältniß des Menschen zum Menschen in der Vorschrift für den Freund, daß er den Freund wie sich selbst *lieben* soll; ja, er ringt danach, den Begriff der Liebe im christlichen Sinne zu erzeugen; es ist etwas Namenloses, das der Freundschaft zunächst kommt, aber darin von ihr verschieden, daß es nicht vom Affect ausgeht, auch darin, daß man's den Bekannten und den Unbekannten, den Befreundeten und den nicht Befreundeten erweist. Er ist Eud. 3, 5. a. E. nahe daran, die Tugend der Demuth zu erkennen, welche vor dem Christenthum nicht in der Welt gewesen ist. Denn er sieht, daß eines der Extreme, wovon die Großherzigkeit, μεγαλοψυχία, die tugendhafte Mitte ist, die Kleinmüthigkeit, μικροψυχία, seyn müsse, und daß diese doch auf gleicher Stufe mit der Großherzigkeit stehe, wenn der Mensch erkennt, daß er nur geringe Ansprüche zu machen habe, und wirklich danach thut. Auch hier hat ihm nur die Beziehung auf Gott gefehlt, um zur richtigen Erkenntniß durchzudringen. Aber Aristoteles bleibt auch nicht bei jener Vereinzelung der Tugenden stehen [2]), die er im Volksglauben vorfindet; er glaubt wenigstens an einen Zusammenhang

1) 1161 b. 1166 a. 1126 b. 1233 a.
2) 1232 a. 1207 b. 1249 a. 1206 b. 1102 b. 1227 a.

cher bei den gesetzlichen Ordnungen bleibt; denn das Gesetz gebietet alle Tugenden. Und wie die einzelnen Tugenden, Eth. Eud. 2, 3. sind deren vierzehn, aus eben so vielen Affecten erstehen, so ist zwischen ihnen kein einheitliches Band, außer daß aller näheres Ziel das *καλὸν* und das letzte Ziel die Glückseligkeit ist. Aber auch hier wirkt noch die Beschränktheit der Ansicht, welche oben bezeichnet worden: unter diesen Tugenden ist eine [1]), die nur der Reiche ausüben kann. Der Arme, der es versucht, erscheint nur einfältig; es ist die Großartigkeit. Ebenso wird von dem Großherzigen, *μεγαλόψυχος*, gesagt, er sey freimüthig, weil er (Andere) geringschätze; er spreche nicht Böses, auch nicht von Feinden, es wäre denn, um zu kränken, *δι' ὕβριν*. Auch das gehört hierher, daß ungleiche äußere Stellung ungleiche Ansprüche des Freundes an den Freund begründe. In der ganzen Ansicht vom Menschen und in der Betrachtung des Verhältnisses des Menschen zum Menschen fehlt dem gesammten Alterthum, obwohl nicht einzelnen Erleuchteten, die Beziehung der menschlichen Dinge auf Gottes Wesen und Willen, so daß z. B. eben darum die Gleichheit aller Menschen nicht begriffen wird, weil den Alten dieser einzige Maßstab dafür fehlt, und daß kein ethisches Princip gefunden wird, weil man's nicht im Willen Gottes sucht. Und so kommt uns denn auch bei Aristoteles dieser Volksglaube entgegen, welcher das Menschliche darum nicht begreift, weil er vom Göttlichen unwürdige Vorstellungen hat. Ein Handeln„ meint er, könne man doch gewiß den Göttern nicht zuschreiben [2]). Denn wenn man sagen wollte, sie seyen thätig für das Recht, so käme es lächerlich heraus, sich die Götter denken zu müssen als Wesen, die sich mit Rechtsausgleichungen oder mit der Zurückstellung des anvertrauten Gutes u. dgl. beschäftigten. Gleich ungereimt würde es herauskommen, wenn man ihnen Handlungen der Mann-

---

1) 1122 b. 1124 b. 1125 a. 1211 b. 1213 b. — 2) 1178 b. 1213 a.

haftigkeit, der Freigebigkeit u. dgl. beimessen wollte. Ob man sich denn die Götter etwa mit Geld in der Hand vorstellen möchte? Es muß also des Gottes Thätigkeit in der Beschauung, θεωρεῖν, bestehen. Aber was schaut Gott an, θεᾶται? Wenn ein Mensch sich selbst anschauen wollte, würden wir ihn als stumpfsinnig, ἀναίσθητος, ausschelten. Was Gott anschaue, müssen wir dahingestellt seyn lassen; denn sich selbst schaut er einmal nicht an.

Nicht minder zeigt der Philosoph das Bedürfniß einer Offenbarung in positiver Weise durch Ahnungen der Wahrheit. Aristoteles ahnt [1]), daß es ein Recht des Menschen gegenüber dem Menschen gebe; ebenso ahnt er das richtige und naturgemäße Verhältniß des Menschen zum Menschen in der Vorschrift für den Freund, daß er den Freund wie sich selbst lieben soll; ja, er ringt danach, den Begriff der Liebe im christlichen Sinne zu erzeugen; es ist etwas Namenloses, das der Freundschaft zunächst kommt, aber darin von ihr verschieden, daß es nicht vom Affect ausgeht, auch darin, daß man's den Bekannten und den Unbekannten, den Befreundeten und den nicht Befreundeten erweist. Er ist Eud. 3, 5. a. E. nahe daran, die Tugend der Demuth zu erkennen, welche vor dem Christenthum nicht in der Welt gewesen ist. Denn er sieht, daß eines der Extreme, wovon die Großherzigkeit, μεγαλοψυχία, die tugendhafte Mitte ist, die Kleinmüthigkeit, μικροψυχία, seyn müsse, und daß diese doch auf gleicher Stufe mit der Großherzigkeit stehe, wenn der Mensch erkennt, daß er nur geringe Ansprüche zu machen habe, und wirklich danach thut. Auch hier hat ihm nur die Beziehung auf Gott gefehlt, um zur richtigen Erkenntniß durchzudringen. Aber Aristoteles bleibt auch nicht bei jener Vereinzelung der Tugenden stehen [2]), die er im Volksglauben vorfindet; er glaubt wenigstens an einen Zusammenhang

1) 1161 b. 1166 a. 1126 b. 1233 a.
2) 1232 a. 1207 b. 1249 a. 1206 b. 1102 b. 1227 a.

aller Tugenden und versucht es, alle unter einen Begriff zu bringen, den der καλοκἀγαθία. Ein καλὸς καὶ ἀγαθὸς ist der Mensch, für welchen das schlechthin Gute, ἁπλῶς ἀγαθόν, wirklich gut, und das sittlich Gute, ἁπλῶς καλόν, wirklich das sittlich Gute ist. In andern Stellen ahnt Aristoteles das Centrum der Tugenden in der Gerechtigkeit oder der Vernünftigkeit oder der Verständigkeit. Er ahnt auch, daß der Anfang des Guten dem Menschen gegeben, und andererseits, daß im Menschen selbst etwas sey, das der Vernunft widerspreche. Er sieht, daß es einen sittlichen Zustand gebe, wobei der Mensch, wider die Natur und in der Verkehrung, διαστροφή, das scheinbar Gute statt des wirklich Guten wählt, und in mehreren oben angeführten Stellen erkennt er die Verleitung des Denkens, die uns von Seiten unserer Neigung zum Lustbringenden droht. Endlich versucht er auch durch die Scheidewand zu dringen [1]), welche der Volksglaube zwischen dem Menschen und Gott aufgeführt hat: der Ursprung des Denkens muß etwas Anderes seyn, als das Denken selbst, und zwar ein Höheres. Und wer sollte denn etwas sagen, was noch höher wäre, als sogar das Wissen, κρεῖττον ἐπιστήμης, als Gott! Gleichwie der Arzt einen gewissen Maßstab, ὅρος, hat, wonach er Gesundheit und Krankheit beurtheilt, so muß auch der moralische Mensch für die Wahl und Behandlung der Güter, die von Natur wünschenswerth, aber nicht an sich Gegenstand des Lobes sind, wie Vorzüge des Körpers, Geldbesitz u. dgl., ein Directiv haben, wonach er sein Verhalten zu denselben bestimmt. Je geeigneter der Besitz solcher Dinge seyn wird, ihn im Anschauen Gottes, θεωρία θεοῦ, zu fördern, desto wünschenswerther wird derselbe seyn. Wo aber ein Zuviel oder Zuwenig derselben ihn hindert, Gott zu dienen und Gott anzuschauen, da werden solche Güter ihm nicht taugen. Man sieht: es sind einzelne Strahlen des Lichtes, aber eben so viele Beweise des unbewußten Verlangens, das ganze Licht zu schauen.

1) 1248. 1249.

Die Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vernunft, das absolute Versagen einer selbständigen Ausbildung der Sinnlichkeit ist eine nothwendige Folge der Annahme, daß die Vernunft das wahre und eigenthümliche Wesen des Menschen sey. Umgewandt ist der Anspruch der Sinnlichkeit auf selbständige Ausbildung, ist die Behauptung, daß **sie** das Charakteristische am Menschen sey, eine Usurpation, bei welcher die Vernunft nicht bestehen kann. Ein Mittleres gibt es nicht: aut imperat aut servit. Das Auftreten für die Rechte der Sinnlichkeit ist aber eines und dasselbe mit dem Bestreben, dem Menschen das wieder zu entziehen, was ihm das Christenthum gebracht hat, die Grundlage der Religion, Glauben an Gott und an Unsterblichkeit. Denn beide sind erst durch das Christenthum integrirende Theile des menschlichen Denkens und Empfindens geworden. Bewegten sich nun solche Gedanken auf wissenschaftlichem Gebiete, so wäre es unrecht, sie zu tadeln. Die Bemühung um Wahrheit ist überall achtungswerth. Aber bei Werken, welche für die Lesewelt bestimmt sind, muß man den Gelehrten, der solcherlei Dinge predigt, gewiß fragen, was er damit bezwecke, ob er glaube, daß irgend eine Förderung der Sinnesweise der frivolen Welt je achtungswerth oder verdienstlich seyn könne. Nicht bloß Sitte und Ordnung in der Welt, sondern auch unsere ganze Cultur beruht auf dem Bestande des Christenthums. Die Sinnlichkeit über den ihr vom Christenthum zugewiesenen Bereich erheben, heißt die Barbarei als den natürlichen Zustand der Menschheit ausrufen.

2.

Die Entwickelung des Moralsystems in der reformirten Kirche.

Von

D. Alex. Schweizer in Zürich.

Zweiter Artikel.

II. Von Amyraut bis auf die Wolfianer.

Einleitung.

Mit Amyraut schließt sich die Periode, in welcher durch wenige, aber bedeutende Werke die Aufstellung des Moralsystems successiv sich vollzogen hat, ein dialektischer Proceß, der mit großer Selbständigkeit innerhalb der reformirten Theologie vor sich gegangen ist. — Nachher und schon neben, ja vor Amyraut — denn plötzlich machen sich solche Aenderungen niemals — beginnt eine andere Periode mehr traditioneller Fortbearbeitung der anerkannt bestehenden theologischen Moral, bei viel bedeutenderer Concurrenz der lutherischen Werke und bestimmtem, aber nicht etwa heterogenem Mitwirken zuerst der cartesianischen, dann der leibnitz-wolfischen Philosophie. Die Werke werden sehr zahlreich, sowohl die abgesonderten Sittenlehren, als auch die das Ethische nach der Dogmatik als zweiten Theil der christlichen Lehre darstellenden; daneben geht auch die das Dogmatische und Ethische in und an einander belassende Localmethode immer noch fort. Ueber diese Periode hinaus gibt es keine besondere reformirte Moral mehr, obwohl sich in den protestantischen Lehrbüchern der factischen Unionsperiode, in welcher wir

leben, untergeordnet noch nachweisen ließe, was mehr vom reformirten oder mehr vom lutherischen Charakter herstammt.

Eine weitere Gruppirung innerhalb der auch wieder etwas über hundert Jahre umfassenden Periode ist nicht leicht zu finden; etwa beim Ende des cartesianischen und Beginn des wolfischen Einflusses abzusetzen, wäre für die Moral am wenigsten begründet, weil dieser Einfluß auf fast gar keine Werke ein directer und irgend bedeutender gewesen ist und jedenfalls eigentlich nur in Methode und Form der Behandlung sich zeigt, wie Stapfer z. B. nur in dieser Hinsicht Wolf benutzt haben will. Eher möchte ein Unterschied derer sich nachweisen lassen, welche noch streng die calvinische Orthodoxie voraussetzen, und derer, welche sie mildern. Die dogmatisch strengsten Calvinisten spannen immer auch die moralische Strenge am straffsten; je schärfer die Prädestination, desto puritanischer gewöhnlich die Moral, — so wenig wirkt das calvinische Dogma Untergrabung der Moral —; aber auch von hier aus läßt sich keine bestimmte Eintheilung für die Entwickelungsgeschichte der Moral ableiten, denn solche Differenzen sind nicht als Absatz, sondern als sehr fließend durch verschiedene Zeitalter vertheilt gewesen. Oder soll nach den Nationen gruppirt werden? Viel wäre damit nicht gewonnen, zumal für die Zeit der lateinischen Sprache. — Eine in der Sache selbst liegende Eintheilung unserer Periode will sich also nicht ergeben, und doch läßt sich keineswegs, etwa wie in der ersten Periode, eine dialektische Entwickelung nachweisen. Es bleibt daher nichts übrig, als die ungefähr chronologische Angabe der verschiedenen Werke. Um aber dieselben dennoch zu gruppiren, wird man verschiedene Arten der Behandlung des Moralsystems auseinander halten und dieselben darauf ansehen, ob sie in irgend einer bedeutendern Hinsicht die Moral der vorigen Periode gefördert oder bloß traditionell weiter gegeben haben.

Die erste Reihe entsteht uns als die nun in der Theo-

logie vorherrschende Behandlungsweise, welche das christliche Lehrsystem, wie Amesius und Polanus, in Dogmatik und Moral zerlegt, und wie für jene, so für diese die Aussagen der natürlichen und die der geoffenbarten Theologie unterscheidet als articuli mixti und puri. Eine zweite, sparsamer ausgefüllte Gruppe wird sich zeigen, wenn wir nachsehen, was bei mehr philosophischer Bearbeitung für die Vervollständigung der Moral nach den drei Formen der Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre geleistet worden ist. Eine dritte endlich, wenn wir die Nebenformen der Ethik, die Casuistik, Ascetik u. s. w., und die weniger schulmäßig als für Gebildete überhaupt geschriebenen Werke durchgehen, bis zu den ungemein zahlreichen Arbeiten der Erbauungslitteratur, welche vorherrschend der Moral zugewendet war. Zuerst also haben wir die eigentlich schulmäßigen, gelehrten Werke des herrschenden Typus darzulegen, sodann die Leistungen für die drei ethischen Formen, weiter die zur Erbauungslitteratur hinüberführenden Werke.

I. Die gelehrte Moral der Theologen neben der Dogmatik.

Dieser Typus ist besonders vertreten von den holländischen Theologen, an welche die schweizer und deutschen Reformirten sich anschließen. Io. Hoornbeekii theologia practica, cum irenico, sive de studio pacis et concordiae et oratione de prudentia. 2 T. Ultraj. 1663, ed. auctior 1689 ib. und 1698 Francof. et Lips., mit der ergänzenden Fortsetzung: Vetera et nova, s. exercitt. theoll. libri III., quorum ultimus ex parte complectitur materias, quas auctor tomo tertio theologiae suae practicae destinaverat. Trai. ad Rhen. 1672. Hoornbeck, geb. 1617, gestorben als Professor zu Leyden 1666, konnte seine Moral nicht beendigen. Vollständig dagegen ist: Petrus van Mastricht, theoretico-practica theolo-

gia, ed. nova, Traiect. ad Rhen. 1699. Dieser, gestorben 1706 als Professor zu Utrecht, schließt sich an Amesius an, wie er selbst in der Vorrede sagt: Methodum sectatus sum Amesii in medulla et casibus conscientiae, quae mihi visa est adeo commoda, ut aliam ei substituere nec voluerim nec debuerim. Die Theologie (S. 47.) zerfalle in Glauben und Liebe, wie viele Schriftstellen es sagen und die meisten paulinischen Briefe abgetheilt seyen; auch die Kirchenväter bestätigen es, deren, so wie auch Neuerer, Zeugnisse Polanus (Syntagma II. c. 1.) gesammelt habe. Amesius zeige, wie diese Eintheilung in der Natur der Sache gegründet sey. Unter Glaube sind die res credendae, unter Liebe alle officia praxeos theologiae verstanden, so zwar, daß, wie die Theologie überhaupt, so auch jedes ihrer Lehrstücke diese theils theoretische, theils praktische Seite habe. Es sey daher nicht ein Auseinanderweißen dieser beiden Theile beabsichtigt, sondern der Glaube gehe voraus und alsdann werde sein Thun betrachtet. S. 49. Die ganze Theologie bestehe 1) fide, quam octo libris dudum exegimus; 2) observantia, quae habebit a) theologiam moralem de virtutibus ac vitiis simplicibus, per tres libros, quorum primus habebit generalia de obedientia, eius naturam, normas, legem scilicet et conscientiam, affectiones et partes; secundus religionem, s. officia adversus Deum; tertius iustitiam, s. officia erga proximum; b) theologiam asceticam s. virtutes compositas in usu et exercitio libris itidem tribus, quorum primus occupabitur tum generalioribus de vita christiana eiusque constitutione, incremento et contrariis, prophanitate et hypocrisi, tum specialioribus officiis circa Deum — et circa proximum — —.

Noch näher wird dieses bestimmt S. 1102: „Artificium vivendi Deo, quod theologiae christianae notione designavimus, his duobus conficitur: ut ex spiritualiter mortuis vivi reddamur, tum ut vivi iam Deo vivamus.

Prius horum est in fide, posterius in obedientia fidei, was die Ethik und Ascetik umfasse. Die theoretische Seite sey, ausführlich gegeben worden, diese praktische hingegen werde nur in den Hauptzügen ohne weitere Ausführung entworfen."

Fragen wir, wie die Moral und Ascetik sich unterscheiden, so sagt der Verfasser S. 1159: Ideam theologiae moralis, de virtutibus et vitiis singularibus exantlavimus, iam ad exercitium istarum virtutum progredimur. Virtutes enim, utut in se et sua natura sint distinctissimae, in praxi tamen seu exercitio fiunt coniunctissimae et confusissimae. In exercitio enim ratione variorum vitae christianae casuum variis modis coeunt et secundum distinctam naturae suae conditionem operantur, ferme ut in praxi medica medicamenta simplicia variis modis coniunguntur, suamque virtutem exserunt et conferunt. Doctrinam istius compositionis quoad diversos vitae christianae casus theologiam asceticam appellamus. Sie ist also die Lehre von der Uebung in der Frömmigkeit, deren für die Betrachtung auseinander gehaltene Tugenden hier wieder zusammen erscheinen, und eine Anweisung zu dieser Uebung. Die theologia moralis hingegen ist mehr das theoretische Wissen von der Natur des Gehorsams und der Tugenden.

Die Moral zerfällt in drei Bücher: I. de observantia fidei in genere, in 17 Kapiteln. Dieser Gehorsam sey ea vitae spiritualis pars, qua christianus proclivis est ad voluntatem Dei praestandam cum subiectione per fidem in gloriam Dei. Die Norm dieses Gehorsams sey principalis: lex divina, minus principalis: conscientia. Der Gehorsam sey zu betrachten respectu intellectus, voluntatis, affectuum et totius hominis; respectu intellectus fordert er Einsicht und Erkenntniß Gottes, so weit dieser erkannt seyn will; betreffend die voluntas, ist er be-

müthig; betreffend die Affekte, ist er timor Dei, zelus; betreffend den ganzen Menschen, sinceritas gegenüber der hypocrisis.

Zur Eintheilung der obedientia fortschreitend, unterscheidet der Verfasser virtus et opus virtutis (ohne aber den Unterschied der Tugendlehre und der Pflichtenlehre klar geltend zu machen). Die virtus ist habitus, quo voluntas propendet ad bene agendum. Der habitus ist eine propensio, inclinatio, qua lubenter, facile, prompte agimus, Sache des Willens, denn die virtutes intellectuales sind nicht eigentlich Tugenden, obwohl sie zur Tugend mit beitragen. Der habitus neigt zum bonum morale, und zwar zum bene agere. Die Eintheilung der Tugend werde verschieden gegeben, nicht genügend von den Scholastikern, welche sieben dona spiritus aus Jesai. 11, 2., zwölf fructus spiritus aus Gal. 5, 22., acht beatitudines aus Matth. 5, 3 f., mehrere charismata aus 1 Kor. 12, 4 f. unterscheiden; bisweilen auch theilen sie virtutes humanas et heroicas. Man unterscheide auch virtutes naturae et gratiae. Am genauesten unterscheide man die Tugenden nach dem göttlichen Gesetz in virtutes religionis et iustitiae, nach den beiden Tafeln. Dieses wolle er befolgen.

Weiter wird gehandelt von den virtutis affectiones generales, quae et ipsae naturam virtutum habent: iustitia, prudentia, fortitudo et temperantia. Die erste virtutem ordinat et quasi constituit, die zweite eam dirigit et liberam praestat ab errore, die dritte confirmat adversus incommoda, die vierte puram facit et munit adversus oblectamenta seducentia. — Der prudentia verwandt sey die vigilantia.

Nach diesem ersten Theil der obedientia überhaupt, d. h. nach der Lehre von der Tugend, folgt endlich die actio virtutis s. bonum opus, d. h. das pflichtmäßige Handeln gegenüber der Sünde. Est operatio Deo placens ad salutem.

Das zweite Buch handelt de religione, d. h. von Tugend und Pflicht in Beziehung auf Gott, somit gemäß der ersten Tafel. Als Eintheilung dienen die Gebote derselben. Dieser Abschnitt handelt also: 1) de religione s. cultu Dei naturali fluente ex ipsa Dei natura, quem dirigit primum praeceptum. In der Verehrung Gottes sind enthalten als virtutes fundamentales die fides, spes et charitas, aus welchen sich andere ergeben, z. B. die auditio verbi et precatio, aus diesen iuramentum, sors et communio cum Deo, cui opponitur tentatio Dei. Fides, hier nicht als Princip des spirituellen Lebens, noch als Ziel der Berufung, noch als Bedingung der Rechtfertigung, sondern als theologische Tugend, die sich beruhigt in Gottes Wahrhaftigkeit und Treue. Spes divina est virtus, qua propensi sumus ad exspectationem eorum, quae Deus promisit. Charitas erga Deum est propensio in Deum ut summum bonum. Aus diesen drei Tugenden entstehe ein zwiefacher actus pietatis, die auditio verbi und precatio; in der letztern sey immer confessio peccatorum et promissio gratitudinis, somit auch das votum oder Gelübde.

Eine außerordentliche Art der precatio, bei der menschlichen Schwachheit aus Sünde veranlaßt, sey das iuramentum et sors; jenes ist petitio divini testimonii ad confirmationem nostri testimonii coniuncta cum exsecratione nostri, si fallamus; die sors aber ist petitio divini testimonii per determinationem eventus in mera contingentia manifestandi ad controversiam aliquam dirimendam. Zuletzt sey von der communio cum Deo zu sprechen, daß er unser Gott seyn will und wir ihn dafür halten sollen; entgegen der tentatio Dei.

Nach dem cultus Dei naturalis oder ersten Gebot folgt der cultus institutus, dem der Dekalogus die drei übrigen Gebote der ersten Tafel widmet. Diese Pflichten, obwohl ihrer Wurzel nach iuris naturalis, sind doch

ihrer näheren Besonderheit nach iuris positivi, a solo arbitrio divino pendentis; von den Geboten bestimme zuerst das zweite, was als echter Bestandtheil dieses cultus institutus gelten solle, nämlich nur das, was Gott selbst angeordnet; das dritte die Art und Weise, wie wir dieser Pflicht obliegen sollen; das vierte die Feierzeit, welche diesem Cultus zu widmen ist.

Der cultus institutus ist das aus Gottes Willen angeordnete Mittel ad cultum Dei naturalem exercendum et promovendum. Im zweiten Gebot seyen untersagt alle von Menschen ersonnenen Mittel, Bilder nämlich und Gleichniß, welche das gewöhnliche Verderbniß des Cultus sind. — Der cultus institutus bringt den naturalis, d. h. die Bethätigung von Glaube, Liebe und Hoffnung, hervor und fördert sie, so wie diese in dem institutus sich ausdrücken. Entgegen steht die superstitio, ein cultus voluntarius, ab hominibus excogitatus, imaginarius et indebitus.

Das dritte Gebot zeigt den usus et abusus der Pflichten des cultus institutus, denn unter nomen Dei sey hier wie Apostelg. 9, 15. der cultus institutus verstanden, der eine viel genauer bestimmte Art haben müsse, als der cultus naturalis, würdig dessen, welcher ihn angeordnet hat. — Das vierte Gebot zeigt, welche Zeit dem Cultus zu widmen sey, der Sabbat, dessen Heilighaltung. Daß es der siebente Tag, sey iuris moralis, d. h. immer gültig, dennoch zugleich positiven Rechts, weil nur vom arbitrium legislatoris abhängig. Nicht nur irgend ein je siebenter Tag ist zu feiern, sondern genau der von Gott bestimmte, für die Juden der siebente als Ruhetag nach der Schöpfung, für uns Christen der Auferstehungstag, denn das vierte Gebot weise nur überhaupt denjenigen siebenten Tag an, welchen Gott bezeichne; so weit sey es moralisch. Freilich hätten Einige das ganze Gesetz Mosis für abrogirt gehalten, wie die Anabaptisten, Socinianer, Antinomisten und einige Väter, z. B. Augustin, Hesychius u. A.; Andere halten das vierte Gebot

für nur ceremoniell, somit abrogirt. Andere halten es für theilweise ceremoniell, theilweise moralisch, sofern es theils gerade den siebenten Tag, theils überhaupt eine bestimmte Zeit fordere. Die Reformirten seyen darüber einig (!), daß es ganz moralisch sey. Die Sabbatsruhe schließt gute, nöthige, menschenfreundlich-civile Werke nicht aus, welche den Gottesdienst nicht hindern.

Das dritte Buch: de iustitia et iniuria versus proximum, deren officia als charitas zusammengefaßt werden, umfaßt die sechs Gebote der zweiten Tafel. Das fünfte Gebot betrachtet des Nächsten Ehre, das sechste sein Leben, das siebente seine Ehe und das achte seine Güter. Weil in all' diesem mit dem Mund oder Herzen gesündigt werden kann, so sind noch zwei Gebote beigefügt, denn das neunte regelt die Zunge, das zehnte aber das Herz — —.

Diese Ethik erinnert sehr an die des Amesius und Polanus. Wir dürfen diese Behandlungsweise der Ethik die vorherrschende nennen. Sie findet sich auch bei dem für die erste Periode nachzutragenden baseler Theologen Joh. Wolleb, geb. 1586, gest. 1629, dessen christianae theologiae compendium, accurata methodo — —, in zweiter Auflage, Basel 1634, erschienen, das gleiche Verfahren einschlägt, im ersten Buch die Glaubenslehre, im zweiten die Moral behandelnd, letztere als Lehre von den guten Handlungen und Tugenden, eingetheilt nach den zehn Geboten. Die theologia handle de Deo cognoscendo et de Deo colendo. Das letztere ist die Moral, de cultu Dei oder de virtutibus. Die virtutes generales sind bezüglich auf den intellectus: sapientia et prudentia, auf die voluntas: sinceritas, promtitudo, constantia. Dieser allgemeine Abschnitt geht voraus, dann folgen zwei specielle Theile: 1) die virtutes pertinentes ad cultum Dei immediatum, nach der ersten Tafel. Sie werden abgehandelt nach den vier Geboten dieser Tafel: a) erstes Gebot: der

innere cultus Dei: agnitio Dei, religiosus erga eum affectus, nämlich fides, fiducia, spes, charitas, timor, poenitentia, gratitudo und patientia; b) der innere Cult, wie er äußerlich wird (cultus institutus): α) zweites Gebot: feierliche Verehrung, bestehend aus richtiger Behandlung des göttlichen Wortes und der Sacramente, sodann aus dem Gebet, unterstützt durch Fasten und Gelübde; β) drittes Gebot: Heiligung des Namens Gottes, in affectu: zelus pro gloria Dei, in effectu: nominis Dei usurpatio und zwar in consecratione, iuramentis, sortibus, sodann in nominis Dei confessione, endlich in factis: vitae pietas. γ) Viertes Gebot, oder Sabbat, gefeiert in Unterlassung der Arbeit und Verrichtung des Gott Gefälligen, nämlich des Gottesdienstes und der Liebeswerke. — 2) Cultus Dei mediatus a) iuxta secundam tabulam umfaßt: a) die allgemeinen Tugenden, zunächst der charitas gegen uns selbst und gegen den Nächsten, hier sich erweisend theils als humanitas, benevolentia und misericordia, theils als Wechselverhältniß, charitas fraterna et amicitia; sodann die Tugend der iustitia, und zwar distributiva und commutativa. b) Die speciellen Tugenden theilen sich nach den sechs Geboten dieser Tafel: α) fünftes Gebot: die wechselseitigen Pflichten theils der Niedrigern: reverentia, obsequium, gratitudo, theils der Höhern: propensio, iustitia, sedulitas. β) Sechstes Gebot: bezüglich auf uns selbst: innocentia, mansuetudo, clementia, ἐπιείκεια, bezüglich auf Andere: vindicatrix iustitia, fortitudo. γ) Siebentes Gebot: pudicitia, für Jedermann: theils sobrietas et castitas, theils verecundia et honestas, für Einige: coniugium. δ) Achtes Gebot: bezüglich auf den Nächsten: iustitia in vendendis et emendis, in utendis, in custo-

a) Schleiermacher theilt ebenso das darstellende Handeln in den engern oder eigentlichen und in den weitern Gottesdienst des Lebens selbst.

diendis; sodann beneficentia, quae in rebus maioribus: magnificentia, minoribus: libertas, personis vero, pauperibus: eleemosyna, peregrinis: hospitalitas; bezüglich auf uns selbst: αὐτάρκεια, parsimonia und φιλοπονία. s) Neuntes Gebot: bezüglich auf den Nächsten: veracitas et candor, quibus serviunt: fidelitas, taciturnitas, gravitas, comitas, urbanitas, parrhesia; bezüglich auf uns selbst: περιαυτολογία modesta, vita inculpata. ς) Zehntes Gebot: ordinatio appetituum animalium et affectuum, lucta contra concupiscentiam.

Diese tabellarische von Wolleb selbst gegebene Uebersicht beweist schlagend, wie unmöglich es ist, die 10 Gebote als Grundschema einer wissenschaftlichen Moral zu benutzen, ohne daß jene durch diese Gewalt erleiden und diese durch jene gehemmt würde.

Zu den Ethikern dieser Art wird auch Adolph Lampe gerechnet, dessen Delineatio theologiae activae — Trai. 1727, so wie Simonis Oomii Dissertatie van de onderwysingen in de practycke der godgeleerdheit, Bolsward. 1672, und Herm. Witoii Schediasmata theol. practicae, Groning. 1729, mir nicht zur Hand sind. Jedenfalls ist hingegen Vitringa, typus theologiae practicae sive vita spiritualis, Bremae 1717, ein Werk von durchaus anderem Typus a).

Hingegen reiht sich an die bisher Genannten auch Mark. Friedr. Wendelin, geb. 1584, gest. als Rector des Gymnasiums zu Zerbst 1652, in seinem Systema maius sowohl, als im Compendium theol. christianae, Marb. 1665, welcher, wie Wolleb, noch für die vorige Periode nachzutragen ist. Auch Wendelin, S. 15., sagt: theologiae partes sunt duae, una de Dei agnitione, al-

a) Gisberti Voetii select. disputt. theol. T. 3. et 4. enthalten ethische Tractate nach beiden Tafeln, ziemlich ausführlich den üblichen Stoff der theologischen Moral.

tera de eiusdem cultu, und handelt demgemäß das Ganze ab in zwei Büchern, so daß das zweite die Moral enthält. Den cultus Dei zerlegt er in moralem et ceremonialem; jener sey, quo Deum secundum praescriptum legis moralis s. decalogi interne et externe eo quo debemus more veneramur. Er umfasse viererlei, die attenta operum divinorum consideratio, die recta eorundem diiudicatio, die congrua animi affectio und affectionis huius in omni vita contestatio, welche in laudatione, gratiarum actione, adoratione et obedientia besteht. Die materia dieses Gehorsams seyen die virtutes et actiones a Deo praeceptae in lege sua, decalogo, dessen erste Tafel die officia pietatis, quae Deo debemus, die sechs Gebote der zweiten Tafel die officia probitatis, quae hominibus debemus, enthalten. Die ersteren officia spectant vel internam animi dispositionem vel externam testificationem. Die innere Disposition est vel in veritate cultus divini vel in modo veritatis. Für die veritas sorgt das erste Gebot, für den modus veri et divini cultus das zweite. Die testificatio externa consistit in ore vel in opere; für jenes sorgt das dritte, für dieses das vierte Gebot. — Die officia probitatis, quae proximo debemus et nobis ipsis, werden durch die zweite Tafel nach dem fundamentum und den species bestimmt. Für das Fundament sorgt das fünfte Gebot, für die species die fünf übrigen Gebote, deren Summe sey, daß man dem Nächsten nicht schade vel facto, vel dicto, vel cogitatione. Facto soll man ihm nicht schaden weder in seiner Person, noch in seinen Gütern; nicht in seiner Person, sagt das sechste Gebot: du sollst nicht tödten, auch nicht in der seiner Person nächsten Person, sagt das siebente Gebot, auch nicht in seinen Gütern, sagt das achte; die Verletzung des Nächsten durch das Wort verbietet das neunte, endlich die durch den Gedanken das zehnte. — All' dieses ist die materia obedientiae; die forma est praestatio mandatorum di-

vitae legis, welche wir hienieden nie vollkommen erreichen. Endlich folgt als Mittel, die Gunst Gottes zu suchen, das Gebet, am Vater Unser erläutert. —

In gleicher Methode ist abgefaßt Ioh. Henr. Heideggeri, theologi Tigurini (geb. 1633, gest. 1698), ethicae christianae prima elementa ex sana ratione et s. scriptura — nunc primum — luci publicae exposita a Ioh. Curicke. Francof. et Lips. 1711. Der berühmte Verfasser der Formula consensus und eines die Orthodoxie noch einmal systematisch ausführenden Corpus theologiae christianae, Tigur. 1700, welches bevorwortet ist von Joh. Heinr. Suicerus, dem Sohne seines Freundes und Collegen Joh. Caspar Suicerus, erregt unser Interesse. Curicke weiß zwar, daß die vorlängst erschienene Ethik von Arnoldus Geulingius und die von Philaretus (Rodolphus, Rodolph, Professor in Bern, der damals 1710 ohne Zweifel noch lebte) zu Amsterdam herausgegebene Aretologia et eudaemonologia sehr geschätzt seyen; aber da der letztere sich nicht überall verständlicher Ausdrücke bediene, des erstern Methode aber nicht Jedermann zusage, so sey Heidegger's klare und geordnete, kurze Darstellung um so mehr zu schätzen. Zwar könne der Herausgeber selbst nicht alle einzelnen Sätze unterschreiben, z. B. die vom Verfasser vielleicht nur der Sitte seiner Landsleute zu lieb gemachte Concession, „daß die Privatcommunion, wo sie üblich sey, auch vom Geistlichen allein ohne Gegenwart einer Versammlung zugedient werden könne a)"; denn eine Privatkommunion widerspreche der Stiftung, dem altapostolischen Ritus und mißfalle Gott. Ebenso sey nicht zu bil-

a) Die zürcherische Obrigkeit, wenn sie ungern und sehr selten eine Krankencommunion im Hause bewilligte, forderte gerade, daß Hausgenossen und Dienerschaft anwesend seyn und der ganze Sonntagsgottesdienst gehalten werden müßte, was freilich nur hohe Personen leisten konnten.

tigen, daß Heidegger excommunicationis ius ab ecclesia ad potestatem civilem eiusque in hac re lubitum devolvat.

Das kleine Schriftchen zerfällt in zwei Bücher, in allgemeine und specielle Ethik.

Das erste Buch, an Umfang wie bloße prolegomena zum zweiten, handelt Kap. 1. vom Begriff der christlichen Ethik als doctrina informans actiones humanas ad honestatem ex Dei verbo et recto rationis lumine ad gloriam Dei et salutem hominum; nicht von Brog, Sitte, Uebung, wie Aristoteles wolle, sondern von ἦθος, mores, virtutes. Zu beklagen sey es, daß christliche Philosophen die Tugenden aus Heiden, Sokrates, Plato, Cicero, besonders aus Aristoteles zu erklären unternommen hätten; man müsse nicht den Menschen mehr glauben, als Gott, der in seinem Worte rede. Verachten dürfe man freilich die Ethik der Heiden nicht, da sie eine nicht zu verwerfende Methode und viel Gutes über die Tugenden darbieten, was von demselben Geiste ausgegangen, welcher auch in der Schrift redet, aber prüfen müsse man es an dieser. Kap. 2. Von den sittlichen Handlungen und ihren Principien. Eine actio moralis sey die, welche den Charakter des Guten oder Bösen annimmt; mos est definiente Sexto Pompeio institutum pertinens ad religionem vel pietatem; actio moralis est vel honesta vel turpis, illa, quae cum divina lege et recto naturae lumine conformata est. Carneades und nun Hobbes definiren das honestum als das utile, was Grotius trefflich zurückweise, Cicero als id, quod per se expetendum est, Aristoteles, quod mediocritatem servat, wir als conformitas cum lege divina. Prima causa est sp. s., qui dat velle et perficere; secunda est intellectus et voluntas hominis; instrumentalis est fides. Keineswegs sind wir instrumenta mere passiva, sed in ordine suo activa, quia non facit nos Deus salvos sine nobis. Aber was bewegt unser Se-

kennen und Wollen zum Thun des Guten? Die Stoiker: die Natur, Galenus: das Temperament, Plutarch und Sokrates: Lehre und Unterricht, Aristoteles: Gewohnheit und Sitte, wir: der heil. Geist. — Zum Willen gehört das liberum arbitrium, die libera, non impedita electio boni a voluntate facta. Aristoteles nennt es ἀὐτεξούσιον, die Stoiker τὸ ἐφ' ἡμῖν, Andere τὸ αὐτοκρατές. Alles zu hoch; denn so wäre der Mensch Herr seiner Handlungen. Auch unserm Calvin mißfiel der Ausdruck liberum arbitrium als zweideutig und nicht in der Schrift enthalten. Besser nennt man es libertas oder, wie die Schrift, electio. Hat sie ihren Sitz in der Intelligenz oder im Willen? Die Scholastiker sagen: radicaliter in intellectu, formaliter in voluntate. Unstreitig ist sie in beiden. Ist ihr Wesen die adiaphoria, völlige Macht, aus Entgegengesetztem das Eine oder Andere zu wählen? Ja, sagen die Scholastiker, Jesuiten, Socinianer, Arminianer. Nein, sagen wir, theils weil eine solche Adiaphoria in keinem intelligenten Subject zu finden ist, theils weil sie die Präscienz Gottes aufhöbe, theils weil sie dem Menschen das Rühmen ließe über seine Werke, theils endlich, weil die praemotio Dei wegfiele. — Ist wahre Freiheit auch in den Bösen? Nein, denn daß sie gerne sündigen, ist vielmehr Knechtschaft; wahrhaft frei ist der Böse nicht, weil er weder ruhig noch sicher dabei ist. Das stoische Paradoxon ist gut: quod soli sapientes seu boni sint liberi. — Die Freiheit des Willens ist eine ganze oder halbe oder unvollkommene. Die plena libertas, qua voluntas sine impedimento et difficultate fertur in bonum, hat nur Gott und abgeleitet die Engel und Seligen; die semiplena, qua voluntas ita fertur in bonum, ut per oppositionem carnis et concupiscentiae nonnumquam deflectat ad malum, ita tamen, ut vincente spiritu semper quoad interiorem hominem delectetur bono et a malo ad illud faciendum resurgat, haben die Wiedergeborenen

hienieden. Der Unwiedergeborne a) also hat gar keine wahre Freiheit zum bonum morale, welches mit dem spirituale einerlei ist. — Die actiones morales sind vel elicitae, d. h. unmittelbar aus dem Willen selbst her, vel imperatae, d. h. gemäß dem Befehl des Willens von den untern Kräften hervorgebracht; sie sind ferner vel simplices vel mixtae, die simplices vel spontaneae vel invitae, die mixtae fiunt animo nolente volente, wie man aus Furcht vor dem Schlimmern das minder Schlimme auswählt, was aber nur in rebus civilibus et naturalibus vorkommt, nicht in moralibus, wo immer spontanee gehandelt wird. Kap. 3. De synteresi et conscientia, die zur praktischen Urtheilskraft gehören, jene in den allgemeinen, diese in den speciellen Dingen. Kap. 4. De affectibus. Sie sind commotiones animae ab obiecto bono vel malo ortae; das begehrens- oder meidenswerthe Object setze die Geister in Bewegung, welche in den Zellen des Gehirns sind, sie von da herab zu vermögen ins Herz und es zu ändern. Nach Cartesius richtiger Untersuchung gebe es sechs Hauptaffecte: admiratio, amor, odium, cupiditas, laetitia, moeror. Die Affecte sind, der Vernunft sich unterwerfend, gute, sonst böse; das letztere in Folge von Adam's Sündenfall. Die Beherrschung der Affecte besteht nicht darin, daß man sie ausrotte, noch auf die Mittelmäßigkeit herabstimme, sondern daß wir sie gemäß dem Gesetz Gottes gebrauchen. Kap. 5. De lege, imprimis morali et naturali. Lex est regula s. mensura creaturam rationalem in actionibus suis dirigens et obligans, posita ab eo, qui ius habet. Archetypa lex ist die Heiligkeit der göttlichen Natur selbst als nachzuahmende, ectypa ist die iuxta aeternam illam formata et in tempore creaturis rationalibus praescripta; sie ist divina vel humana; die divina ist naturalis vel constituta seu positiva. Die

a) Regeniti steht S. 23. offenbar fehlerhaft statt irregeniti.

lex naturalis ist lex divina, qua is creaturae rationali manifestavit notitiam honesti et turpis et eam ad illud faciendum, hoc autem vitandum obligavit. Sie ist perfecta, wie sie durch Offenbarung den Patriarchen, dem Volke-Israel und uns im Dekalogus kund gethan ist, imperfecta aber, wie sie seit der Sünde ohne äußere Offenbarung in die Herzen der Heiden geschrieben ist. — Die Vorschriften des Naturgesetzes sind theils principia, welche ohne Beweis von Allen, die Vernunft besitzen, anerkannt werden als κοιναὶ ἔννοιαι, oder aber aus diesen abgeleitete. Es ist unveränderlich und hat Indispensabilität. Die lex divina positiva ist, was Gott nicht ex necessitate naturae, sed libertate arbitrii der ganzen Menschheit oder einem bestimmten Volke gegeben; es ist ceremonialis vel politica vel iudicialis. Kap. 6. De virtute. Sie ist zu betrachten entweder in habitu, wo sie vorzugsweise die Tugend heißt, oder in actu, wo sie bonum opus heißt. Sie ist der Willenshabitus, welcher sich zum Handeln gemäß der Norm des göttlichen Gesetzes hinneigt. An sich ist die Tugend sich stets gleich, im Subject aber ein Quantitatives, an sich Eine, nämlich Liebe zu Gott, in den Subjecten theilbar; an sich sind die Tugenden alle, wo Eine ist, im Subject werden sie etwa von einander gerissen. — Es gibt eine heroische Tugend, welche divinis motibus profecta communem naturae humanae statum sortemve überschreitet, z. B. in Moses, Simson, Christus, den Aposteln, Constantin, den Märtyrern, den Reformatoren u. A. Die menschliche Tugend ist vollkommen oder unvollkommen; jene stimmt in Allem mit dem Gesetze überein, diese aber kämpft mit dem Sündenrest; jene heißt habitus, diese ἐγκράτεια, temperantia. — Ein gutes Werk ist das aus der Tugenddisposition fließende. Indifferente Handlungen gibt es an sich, im Subject aber ist kein bestimmter und überlegter Act indifferent. Das gute Werk ist legale vel evangelicum; jenes ist das dem Gesetz Gottes gemäße,

perniciosarum novitatum, quibus scatet hodie, proh dolor! orbis, osori.“ Seine Ansicht, „daß der christlichen Ethik weder die Principien der wahren Philosophie, noch das Licht der Natur und die gesunde Vernunft widersprechen, weil ja Wahrheit der Wahrheit und Licht dem Lichte nicht widersprechen,“ ist durchaus nicht neu und keine Abweichung von der Orthodoxie.

Das größere Werk von Pictet, La morale chrétienne, ist schon 1695, dann verbessert 1710 erschienen; die Uebersetzung von Bachstrohm in dritter Auflage, Leipzig 1722. Der Verfasser schätzt zwar die früheren Autoren, meint aber, erst in seinem Werke endlich „eine vollständige Sittenlehre darzubieten, die alle Pflichten und Tugenden der Christen, so wie die Laster und Affecte in sich begreife.“ Den Plan des Ganzen bevorwortet er selbst: „Erstlich handle ich von den Ursachen des gottlosen Lebens, die nicht allein in der hier bloß vorauszusetzenden Erbsünde liegen, sondern darin, daß die Menschen so wenig mit rechtem Ernst an Tod, Gericht, Seligkeit und Verdammniß denken.“ (Danäus sah hierin tiefer, wenn er fordert, man sollte sittlich handeln, auch wenn die Folgen gar nicht wären.) „Ferner darin, daß man es mit dem Seligwerden zu leicht nimmt, die Welt zu sehr liebt und sich einbildet, wer einer guten Religion angehöre, der könne seiner Seligkeit sicher seyn. Im zweiten Buche erörtere ich, was einem Christen, der recht leben will, zu thun obliege, sich selbst, Gott und Christus recht erkennen, Benutzung der heiligen Schrift und des Gewissens, Anwendung und Beharrlichkeit. Drittens betrachte ich die christlichen Lebenspflichten in ihren drei Gattungen, die sich auf Gott, die sich auf den Nächsten und die sich auf uns selbst beziehen. Den ersten ist das dritte und vierte Buch gewidmet, den zweiten das fünfte und sechste, den letzten das siebente. Im achten Buch handle ich von den im Wege stehenden Affecten, im neunten endlich von den Pflichten besonderer Lebensverhältnisse.“

rer testificatio. Gegenüber steht die impietas, welche Gott nicht anerkennt und ehrt, auch die superstitio, welche den Gott gebührenden Dienst einer falschen Gottheit widmet oder die wahre Gottheit mit falschem Dienste ehrt. Idololatria ist, wenn ein falscher statt des wahren Gottes verehrt wird, oder wenn Gott, sey es ein wahrer oder falscher, im Bilde verehrt wird, mag man immerhin sagen, der Cultus gelte nicht dem Bilde, sondern dem abgebildeten Object. Abgeleiteterweise ist auch Idololatrie die Theilnahme an Gebräuchen oder Producten des Götzendienstes, z. B. ehedem das Essen von Opferfleisch, auch die Magie als Benutzung der bösen Geister oder gar Bündniß mit dem Teufel. — Kap. 6. De fide. Die Religion umfaßt zwei Theile, cultus naturalis et voluntarius s. institutus. Der Erstere geht aus Gottes Natur selbst hervor, so daß man ihn ohne weitere Offenbarung erkennen kann; der letztere beruht auf Gottes Willen, kann also nur auf besondere Offenbarung hin erkannt werden. Der cultus naturalis gilt Gott entweder als unserm Gut oder als dem Gut an sich; das erstere ist Sache der fides et spes, das letztere der charitas. Fides est virtus, qua divino testimonio de salute nostra rite cognito assentimur cum fiducia. Sein allgemeines Object ist Alles, was göttlich geoffenbart ist und, als von Sinnen und Vernunft entfernt, der Autorität eines Erzählers oder Zeugen bedarf. Der specielle Gegenstand sind die Verheißungen des Heils. Jedenfalls kann niemals etwas Falsches dem Glauben unterliegen, denn ohne Wahrheit ist er nicht der Glaube. Subject ist nicht, wie die Papisten wollen, einzig die Intelligenz, noch einzig der Wille, wie Amesius meint, sondern beide, somit die ganze Seele. In der Intelligenz ist die Wahrnehmung des Zeugnisses und die Beistimmung, im Willen theils der vorangehende übernatürliche Act, durch welchen die Intelligenz zur Beistimmung vermocht wird, was sonst affectus credulitatis hieß, sodann die fiducia. Der Glaube besteht also aus drei Actionen, notitia, assen-

sus, fiducia; die letzte ist, qua quis apprehendit rem promissam ut suum bonum in illud se reiiciendo et in eo secure acquiescendo. Die äußere Action des Glaubens ist die professio. Gegenüber liegen infidelitas, dubitatio, error, haeresis, quae est error gravis cum pertinacia et condemnatione veritatis coniunctus, wie der Socinianismus, der Christi Gottheit und Genugthuung verwirft, und die dem Tridentinum anhangenden Pontificii, sofern sie Zusätze machen, die dem Fundament widersprechen, die Anabaptisten, so viele ihrer ihre Irrthümer vergöttern. Die Remonstranten hingegen, sofern sie an ihren Artikeln hangen, ohne die entgegengesetzte Wahrheit zu verdammen, sind bloß gefährlich Irrende; die Lutheraner, wenn sie die Wahrheit anathematisiren und durch das Dogma von der Ubiquität die menschliche Natur Christi zerstören, kann man kaum von Häresie lossprechen; von den Uebrigen aber ist milder zu urtheilen. — Die Praxis des Glaubens besteht aus motivis et mediis. Motiva sind das göttliche Gesetz, das Evangelium, die Herrlichkeit des göttlichen Zeugnisses, die Ehre Gottes, die Nothwendigkeit und Kraft des Glaubens selbst. Media sind die abnegatio mundi et nostri, die oratio et meditatio, der auditus verbi, besonders promissionum evangelii. — Kap. 7. De spe, qua certa fiducia exspectamus a Deo bona nobis promissa. Gegenstand der Hoffnung wie der Liebe ist Gott selbst, sodann jedes Geschenk, dessen wir theilhaft werden können, nämlich venia, gratia et gloria. Der actus spei ist exspectatio, cuius certitudo eadem est ac fidei; die spes hat auch ihre motiva et media. Kap. 8. De charitate, qua Deum diligimus. Est vel benevolentiae, vel complacentiae vel unionis. Auch hier sind die motiva et media zu entwickeln. Kap. 9. De studio verbi divini. Aus Glaube, Liebe und Hoffnung entspringt ein doppelter Act der Religion, studium verbi divini et oratio. Jenes besteht in attentio als actio mentis und intentio als actus voluntatis. Es wird ausgeübt im Lesen,

Hören und Ueberdenken des Wortes; der Motive sind viele. Kap. 10. De oratione. Adiuncta sunt tempus, locus, gestus, ordo. Die oratio ist Gebet oder Bitte oder Fürbitte oder Dank. Auch hier viele Motive. Kap. 11. De ieiunio. Bei außerordentlichem Leben schließt sich gerne an: das ieiunium et votum. Jenes ist abstinentia religiosa a vitae huius adiumentis ad certum tempus, geeignet, die Affecte zurückzudrängen und uns zum Beten zu sammeln. Es soll nicht statutarisch vorgeschrieben seyn. Kap. 13. De iuramento. Est religiosa petitio divini testimonii ad confirmandam testimonii nostri veritatem. Kap. 14. De sorte. Est petitio divini testimonii ad controversiam aliquam circa eventum mere contingentem determinandam. Kap. 15. De cultu Dei instituto. Da der cultus naturalis, aus Glaube, Liebe und Hoffnung bestehend, nun absolvirt ist, so folgt der institutus, von Gottes Willen angeordnet, um den cultus naturalis zu üben und zu fördern. Nur Gott kann ihn vorschreiben. Es gehört dazu collectio hominum, vocatio, ministerium, praedicatio verbi, institutio sacramentorum et disciplina ecclesiastica. Zur vocatio legitima des Geistlichen gehören folgende Requisite: ut habeat bonum testimonium, ut sit eruditus supra vulgum, ut sit didacticus, ut habeat desiderium serviendi ecclesiae ex amore et puro Dei zelo. Die disciplina est, qua ecclesia in presbyterio, iure clavis ligantis eidem a Christo concessae, scandalosos peccatores corrigit. Gradus sunt: 1) admonitio privata, 2) assumptio duorum aut trium testium, 3) declaratio ad ecclesiam. Während einige Kirchen bis zur excommunicatio fortschreiten, haben andere, wie die zürcherische, dieselbe meidend, weil sie vom Abendmahl abschreckt, lieber die beharrlichen Sünder der bürgerlichen Gewalt zur Strafe überlassen (d. h. also nicht, wie der Herausgeber meint, die Excommunication dem Staat übergeben, sondern statt dieser eine bürgerliche Abstrafung

veranlaßt). Am Sonntag sind alle Beschäftigungen unerlaubt, welche den Gottesdienst hindern, nur Nothwerke sind zu gestatten, da sie von der Vorsehung selbst auferlegt sind. Festorum celebratio non est iuris divini, sed ecclesiastici liberi. Kap. 16. De iustitia s. amore proximi. Sie wird erschöpft von der zweiten Tafel. Die vernünftige Selbstliebe ist inbegriffen. —

In den folgenden Kapiteln wird nun nach den sechs Geboten getheilt. Kap. 17. De honore proximi, fünftes Gebot, wohin studium famae proximi, obligatio inferiorum erga superiores s. subiectio, gratitudo, reverentia, humilitas. Kap. 18. De humanitate erga proximum, sechstes Gebot, wohin die mansuetudo, patientia, longanimitas, placabilitas, amicitia, concordia, benevolentia. Kap. 19. Ad septimum praeceptum de castitate, wobei vom Tanze, der, wie er jetzt üblich, als saltatio mixta zu verwerfen sey, sodann von der sobrietas in cibo et potu. Kap. 20. De iustitia commutativa, achtes Gebot. Kap. 21. De veracitate, neuntes Gebot. Kap. 22. De αὐταρκείᾳ, zehntes Gebot.

Diese kurze Bearbeitung der Ethik durch Heidegger zeigt uns am Ende des 17. Jahrhunderts noch einmal die ganz unverkümmerte Orthodoxie auch in der Moral, deren calvinische oder gar puritanische Rigorosität von Zürich aus immer gemildert wurde. Der Dekalogus ist zwar zum Grunde der Eintheilung gemacht, aber doch etwas freier; denn theils werden bei der ersten Tafel die einzelnen Gebote nicht besonders erwähnt, theils in der zweiten Tafel aus jedem Gebot eigentlich eine ganz allgemeine Kategorie, die sich an dasselbe anlehnt, zum leitenden Begriff erhoben. Im Ganzen wird Aristoteles wieder mehr benutzt und auf die anthropologische oder psychologische Grundlegung wieder mehr eingegangen, so wie bei Danäus, Amyraldus u. A. Der specielle Theil beginnt mit den vier Cardinaltugenden, welche als vier Bedingungen oder Momente des Tugendbegriffes überhaupt bestimmt werden. Die Einthei-

legis divinae, de usu legis moralis, de peccato et bonis operibus, de resipiscentia, de motivis ad pietatem, de impedimentis pietatis, de adiumentis s. mediis, de oratione in genere et de oratione dominica, de s. ministerio et officiis ministrorum. Er unterscheidet S. 470 die philosophia moralis aut iuris naturalis scientia, welche besonders von Grotius und Pufendorf angebaut worden, von der theologia moralis, die nur aus der heiligen Schrift abzuleiten sey. Die erstere Disciplin sey aber auch sehr nützlich für einen Christen, denn die allgemeinern Vorschriften der Bibel werden mit Nutzen auch aus der Vernunft selbst abgeleitet. Die lex naturalis hätten auch die Protoplasten gehabt sammt einem für ihre Lage angemessenen positiven Gebot zur Prüfung, ob sie jene halten würden. Später sey kein positives Gebot gegeben worden bis auf Noah, dem nach der Fluth, wie die Juden dichten, sieben Gebote gegeben worden seyen, de idololatria, de blasphemia, de homicidio, de illicito concubitu, de latrocinio, de magistratu, de carne cum sanguine non comedenda; indeß sey nur das dritte und siebente in der heiligen Schrift ausdrücklich erwähnt, das erstere, wie die fünf übrigen, sey iuris naturalis, das letztere positivi. Der Engländer Joh. Seldanus habe ein Syntagma iuris naturae et gentium aus diesen sieben noachischen Geboten zusammengestellt. Positiv sey auch die Anordnung der Opfer gewesen, der Unterschied reiner und unreiner Thiere, die Beschneidung. Den Israeliten endlich habe Gott ein Gesetz gegeben, welches, so weit es die mores betrifft, dem Naturgesetz entspricht und es nur vollkommen promulgirt, dazu leges civiles et ecclesiasticas. Dann habe die mündliche Tradition noch viele beigefügt. Die Summe des Moralgesetzes sey der Dekalogus, von Gott selbst in zwei Tafeln getheilt; aber man müsse ihn richtig auslegen, d. h. als spirituell, auch die innern Bewegungen leitend, als allgemein, die verwandten Stücke

morale chrétienne ou l'art de bien vivre, Genève 1693, 1696, 1700 und 1710, als in seiner schulmäßigen Medulla ethicae christianae, Genev. 1712, welche nach der Medulla theologiae christianae didacticae et elencticae, Genev. 1711, als der andere Theil erschienen ist, beide in katechetisch-dialogischer Form. Die ethische Medulla, dem zürcherischen Antistes Klingler dedicirt, nennt die Ethik den zweiten Theil der Theologie, wie sie zugleich der nützlichste Theil der Philosophie sey. Im ersten Buch wird de ethica in genere gehandelt, Kap. 1. Sie lehre modum domandi affectus et ad praxim revocandi virtutes christianas, während die politica den Staat einrichten und leiten, die oeconomica den Hausstand leiten lehrt, die alte aristotelische Anschauung. Die Ethik ruhe auf der Voraussetzung Gottes, des anzubetenden Schöpfers und höchsten Gutes, der allwissenden Vorsehung, des einstigen Richters, der Unsterblichkeit der Seele, der nur für die Frömmigkeit bestimmten Glückseligkeit, der geselligen Natur des Menschen, des natürlichen Unterschieds zwischen Gutem und Bösem. Kap. 2. De summo bono. Kap. 3. De cognitione sui et dei, lectione scripturae et obedientia deo debita. Kap. 4. De bonis operibus. Kap. 5. De conscientia. Kap. 6. De peccato, sanctitate et perfectione christiana. Das zweite Buch: de virtutibus, quae versantur circa deum. Die Tugenden, zu welchen der Christ verpflichtet sey, theilen sich nach ihrem dreifachen Object; bezüglich auf Gott sind sie pietas, auf den Nächsten iustitia et charitas, auf uns selbst temperantia (s. non dilectio mundi). Die pietas wird betrachtet als honos deo debitus, timor dei im Gegensatz zu impietas und atheismus, adoratio im Gegensatz zu idololatria und superstitio, die sinceritas im Gegensatz zur hypocrisis, die precatio, laudes dei, gratiarum actio, iuramentum, blasphemia, vota et sors, die sacri coetus, dies dominica, sacra coena, poenitentia, confessio et ieiunium,

logia moralis generalis, zweites: ethica christiana, drittes: officia hominum in statibus peculiaribus, viertes: officia in statu sociali. Das zweite Buch zerfällt in die officia erga deum, erga se ipsum, erga alia entia et homines in specie, somit nicht genau nach dem Dekalogus.

Er beruft sich auf Pictet, La Placette, Lampe, Stapfer, Mosheim, Buddeus, Baumgarten, Gellert, Miller, Leß u. A., auch auf die ältern: Danäus, Melanchthon, Calixt.

Mit Endemann hört die reformirte Moral als solche auf, da er selbst schon die ausgezeichnetern lutherischen Theologen benutzt. Es dürfte nicht unmöglich seyn, wie die Dogmatik, so die Moral der reformirten Theologen in der Einheit eines Systems darzustellen und für jeden Satz die Aussagen der bedeutendsten Ethiker zusammenzufassen.

II. Darstellung der Leistungen für vollendete Ausbildung des Moralsystems in den drei ethischen Formen.

Die drei ethischen Formen, Güter, Tugenden und Pflichten, sind in der dargestellten reformirten Moral so wenig als anderwärts genau unterschieden worden. Beim höchsten Gut dachte man nur an Gott selbst und das jenseitige vollkommene Seligseyn in der Gemeinschaft mit ihm, eine Idee, welche sich daher nur als Ziel und Zweck alles ethischen Handelns bestimmte, nicht aber als das in dieser Welt selbst zu verwirklichende ethische Resultat, wie sich dasselbe als Realisirung des Gottesreiches hätte erkennen lassen. Das summum bonum erschien daher nur in den einleitenden Abschnitten als ein den Begriff des wahrhaft sittlichen Handelns mit constituirendes Element, oder doch als ein nur subjectives Resultat dieses Handelns in der Form der Glückseligkeit. Ist somit der echt ethische Güterbegriff nicht auf-

getreten, wie überhaupt erst Schleiermacher ihn wieder geltend gemacht hat, so werden auch die Tugenden und Pflichten nicht bestimmt genug auseinander gehalten, um die Formen der Tugendlehre und Pflichtenlehre zu ermöglichen, obgleich es an freilich unbenutzten richtigen Definitionen beider Begriffe nicht gefehlt hat. Es zeigte sich die Anschauung, beide so zu unterscheiden, daß die virtus ein habitus, eine Seelenverfassung sey, und zwar die ethische als Kraft und Disposition zum Guten, das officium aber die actio virtutis secundum regulam legis divinae oder vielmehr die das sittliche Thun leitende Regel selbst; man dachte sich aber die Pflichten schon mit den Tugenden eingetheilt, gab also gewöhnlich nur eine Tugendlehre, so daß in jedem Abschnitt dann die dieser Tugend entsprechenden Pflichten mit aufgeführt wurden. Die Unhaltbarkeit dieses Verfahrens hat Schleiermacher nachgewiesen in seiner Kritik der bisherigen Sittenlehre.

Das Beste mag in dieser Hinsicht der berner Theologe Joh. Rodolphus Rodolph geleistet haben in seiner Ethica duobus libris comprehensa, quorum prior, aretologia, virtutis tum cognoscendae principia, materiam, indolem et officia, tum comparandae adminicula docet, posterior, eudaemonologia, virtutis praemia edisserit. Opera et studio Philareti, bonarum literarum professoris publici. Amst. 1696 a). Rodolph, geboren 1646 in Zofingen, studierte in Bern, bereiste Deutschland, Holland, Frankreich, wo er in Saumur seine Studien fortsetzte, ward 1675 Pfarrer nach Seen (Seengen), zwei Jahre später Professor des Hebräischen und der Ethik in

a) Tennemann, Grundriß der Geschichte der Philosophie, 5. Ausg., Leipzig 1829. S. 372. erwähnt eine ebenfalls Amst. 1696. 12. erschienene Ethik von Philarethus (th) unter den Schriften des Cartesianers Arnold Geulinx. Wohl ein Irrthum, es sey denn, daß zwei gleich betitelte Bücher unter gleicher Pseudonymität gleichzeitig dort erschienen wären.

Bern. 1688 in die katechetische Professur, 1697 in die polemisch-apologetische, 1700 in die didaktische befördert und 1716 an Hopf's Stelle zum Antistes (Decan) gewählt, starb 1718 [a]). Geschätzt ist sein Commentar zum heidelberger Katechismus: Catechesis Palatina brevi quaestionum et responsionum analysi et ampliore rerum exegesi, in qua s. theologiae praecipua explicantur — Bernae 1697, welcher im dritten Abschnitt die Moral umfaßt; Altmann erwähnt auch ein theologiae integrum systema, vermuthlich die systematisch aufeinander folgenden akademischen Dissertationen, und mit sehr bestimmter Bezeichnung die Ethica, welche er als Philaretus herausgegeben. Ueber diese sagt der Verfasser im Vorwort, „seit achtzehn Jahren sey er auf dem Lehrstuhl thätig; da er ein eingeführtes Compendium für Erklärung der ethica sacra vorgefunden, in welchem, was die Philosophie für die Ethik darbietet, ganz fehlte, so habe er den Zuhörern, für deren Alter gerade das Philosophische eher paßte, als hingegen schon die christliche Ethik, Dictate gegeben, aus denen nun dieses Büchlein erwachsen sey. Die philosophische Ethik zu vernachlässigen, sey gegen alle Gewohnheit der Schulen, und ein Grund für diese Vernachlässigung könne doch darin nicht liegen, daß diese Ethik solidam virtutem nec docere nec praestare possit; sie enthalte darum doch viel Nützliches für das Leben, zumal für den Beweis der Nothwendigkeit von Tugend und Pflicht. Als Magd sie zuzulassen, könne doch Niemand verwehren, ja sie stimme mit der christlichen Ethik so gut überein, daß sie immer, was diese vorschreibt, auch als Gebot des Gewissens nachweist. Rodolph hat sich anderswo über das Zerfallen der Theologie in Dogmatik und Moral ausgesprochen: dissertatt. theol. didactico-elenctico-practicarum I. §. 2. Religio est recta deum cognoscendi et colendi ratio sub spe certa divinae remunerationis.

---

a) Georg. Altmanni oratio funebris. Bernae 1718.

Partes sunt veri dei agnitio et cultus. Unde fluunt religionis actus, qui sunt vel eliciti, iique tum interni, ut amor, timor, fiducia cet., tum ex interno et externo compositi, velut sunt invocatio, adoratio, votum, sacrificium, vel imperati, ut sunt officia quaeque charitatis et iustitiae ex religioso in deum amore erga proximum praestanda. Dieses Zerfallen in den theoretischen und praktischen Theil gelte sowohl für die theologia naturalis, als für die revelata. — Die hergebrachten Theilungsprincipien sind also beibehalten.

In der Ethik nun ist §. 2. subiectum tractationis mores et beatitudo gemäß der alten Angabe des Zweckes, bene beateque vivendi rationem docere; denn das Stoische, die Tugend selbst sey zugleich die Glückseligkeit et recte facti praemium nullum aliud esse quam fecisse, könne man nicht gut heißen, da an der Tugend die Pflichterfüllung selbst und das Gefühl der Befriedigung unterscheidbar sey. Daher §. 5. Ethicam duabus complectimur partibus, una quidem est de cultura et regimine animi, sive virtute, altera de virtutis praemio, sive beatitudine. Illam aretologiam, hanc eudaemonologiam dicere liceat. Die Tugendlehre wird zerlegt in die allgemeine und specielle; die Glückseligkeitslehre sodann, das höchste Gut als Zweck oder Resultat behandelnd, wird eine Art Güterlehre, jedoch der weit kürzere Theil. Wie in Gott das Gutseyn und das Seligseyn nicht auseinander fallen, so abbildlich auch im Menschen; der höchste Zweck und das höchste Gut sey Eins, die communio cum deo.

Im Vergleich mit der gewöhnlichen Manier, vom höchsten Gut nur in den prolegomena zu reden, verdient dieser Versuch einer von der Tugendlehre unterschiedenen Güterlehre, obwohl sie nur als Glückseligkeitslehre gefaßt ist und die von allem Lohn abstrahirende Tugend des dandlschen Systems wieder trübt, lobende Anerkennung. Ebenso ist es ein Vorzug, daß die sonst nur als prolegomena

vorausgeschickte ethische Anthropologie zum allgemeinen Theil der Tugendlehre erhoben ist. Der Tugendbegriff wird ausgeführt. In der Tugend sey (S. 144.) enthalten: 1) ex amore veritatis sequitur, ut eam auscultes, quae est diligentia; ut facias quod illa iubet, quae est obedientia; si ames veritatem unice, facies id unum, quod illa iubet, neutro deflectens, quae est iustitia correctrix, nec rationem habeas tui commodive tui, quae est humilitas. Diese vier könnten Cardinaltugenden seyn, wenn sie nicht ungetrennt alle zugleich in der Tugend enthalten wären und sich auf die Objecte hin keineswegs getrennt beziehen ließen. Als Eintheilung dient dann das Uebliche, S. 173: Officia virtutis partim in deum respiciunt, quae est pietas et religio, partim in nos, quae est temperantia et fortitudo, partim in alios homines, quae est aequitas.

Zur Begründung dieser Eintheilung wird S. 165. eine Unterscheidung der Begriffe Tugend und Pflicht gesucht. „Virtus ab officiis caute distinguenda est. Officium dicimus, quod unumquemque in re qualibet efficere convenit pro conditione personae, loco, tempore cet. Est virtutis officium aliud internum, quod animo absolvitur, velut inquirere veritatem, — aliud externum, quod in corpus aliasque res sese diffundit. Die letzteren wisse Jedermann von der Tugend zu unterscheiden, da man, was die Pflicht thun soll, nicht immer aus Tugend thut; umgekehrt könne die Tugend da seyn ohne die Pflicht, wenn nämlich der Stoff und die Mittel fehlen. Ferner sey die Tugend an sich Eine und nur durch Beziehung auf verschiedene Pflichten theilbar, wie ja auch die heilige Schrift sehr viel von guten Werken, sehr wenig von der Tugend spreche." — Diese Erörterung ist zwar insofern mangelhaft, als für Unterscheidung von Tugend und Pflicht nur die augenfälligen Nachweise gegeben werden, die schwierigeren aber, wie nämlich die in-

nern Pflichten sich von der Tugend unterscheiden, nicht weiter untersucht ist; und doch nennt er als innere Pflicht nicht bloß das inquirere veritatem, obedire veritati, sondern er meint auch: imo vel ipsa virtus inter virtutis officia est, wodurch die Unterscheidung wieder sehr unsicher wird. Aber er ist doch der Sache sehr nahe gekommen, daß nämlich das Ethische als Beschaffenheit und Kräftigkeit des Geistes die Tugend sey, als Handlungsweise aber oder als Regel des Handelns die Pflicht, als mitwirkendes Resultat das Gut. Hat doch auch Kant die Verwirrung noch so weit getrieben, daß er den Tugendbegriff zur Eintheilung des Pflichtbegriffs braucht, indem er Tugendpflichten von andern Pflichten unterscheidet, obgleich die letzteren doch unmöglich wahre Pflichten seyn könnten.

Uebrigens ist Rodolph's Ethik als eine zur Ergänzung der christlichen entworfene philosophische anzusehen. Seine christliche Ethik ist mit der Dogmatik enthalten in der von 1699 bis 1716 zu Bern erschienenen Reihe von theologischen Dissertationen, welche wie die von Sebastian Beck in Basel oder wie die theses Salmurienses, Sedanenses u. a. eine vollständige Reihe der loci communes bilden. Rodolf's dissertatio 24. de libertate christiana, 25. de sanctificatione, 26. und 27. de bonis operibus, 28. de resipiscentia fidelium enthalten die Grundlagen der Moral, ohne das System selbst zu entwerfen, somit auch ohne Berücksichtigung der drei ethischen Formen, welche überhaupt erst Schleiermacher in ihrer Bedeutung erkannt hat. Zur philosophischen Ethik gehören auch Rudolf's dissertationes ethicae, welche in antiker Dialogenform die erste de natura et partibus ethices, die zweite de mente et corpore in homine unitis, die dritte de intellectus humani imbecillitate, eius finitudine et abusu in curiositate, eine vierte de conscientia handeln und mit Geschmack geschrieben sind.

Die Ethik, heißt es dissert. 1., est doctrina de moribus hominis ex voluntatis divinae praescripto ad bene beateque vivendum componendis. Zuerst in gnomologischer Form aufgetreten in Salomo's Proverbien und dem Prediger des Siraciden, bei Isokrates ad Demonicum, Agapetus und Nilus in Paraeneticis, sodann in paradigmatischer Form als Sammlung edler Beispiele, am besten bei Valerius M. in seinen dictorum et factorum memorabilium collectaneis, bei Plutarch in den Apophthegmatibus und bei Aesopus und Phädrus in den Fabeln sey die Ethik zuletzt in die apodiktische Form übergegangen, welche die Tugenden und Laster, ihre Natur, Ursache, Wirkungen in einer Reihe von Definitionen und Distributionen erklärt; so Aristoteles, Cicero und viele antike und christliche Autoren. Diese Ethik handle vom subiectum tractationis; d. h. quae docet, mores et beatitudo, vom subiectum informationis, quos docet, endlich de fine. Somit enthalte sie zweierlei, die beatitudo als meta, die mores als via ad metam. Da die Tugenden und die Laster unter die mores fallen, so müssen beide besonders behandelt werden; allerdings eigentlich nur die Tugenden, da nur sie via ad metam sind; aber da die Menschen an Sünde krank sind, so muß man medicinisch das Kranke kennen. Da die Störungen im intellectus et voluntas sich zeigen, so heile die Logik und Mathematik die erstern, die letztern aber die Ethik, Oekonomik und Politik. Die recta ratio sey selbst die voluntas dei, unterstützt und gehoben durch die gratia. Viele geben eine doppelte Ethik, die theologische und die philosophische; jene verleihe die theologischen Tugenden, Glaube, Liebe und Hoffnung, diese die moralischen für die civile Wohlfahrt. Die philosophische müsse der christlichen dienen. Sie sey als aretologia und eudaemonologia zu behandeln.

Völlig der Philosophie angehörig, aber eben darum sehr geeignet, die christliche Ethik ergänzend zu fördern, ist

das aus der frühern Periode nachzuholende Werk des steinfurter Professors Clemens Timpler: Philosophiae practicae systema methodicum. Hanoviae 1612. Ein gründliches und klares Werk. S. 9. „Aristoteles theile die praktische Philosophie in Ethik, Oekonomik und Politik, da der Mensch als solcher, als Familienvater und als Bürger zu betrachten sey. Diese Theilung sey aber hiermit unhaltbar begründet, da die beiden letztern Disciplinen nur Anwendungen der Ethik auf das häusliche und bürgerliche Leben sind, somit die praktische Philosophie nur zweitheilig seyn könne, Ethik überhaupt und angewandte, keineswegs mit der Theologie im Widerspruch, sondern für sie vorbereitend, wie Keckermann zeige." S. 13. „Die allgemeine Ethik zerfalle in zwei Theile: 1) Aretologie und 2) Praxiologie, d. h. von der Tugend und von ihrer Handlung." S. 388. „Diese Unterscheidung der sittlichen Handlungen von den Tugenden scheine eine Neuerung, sey aber nothwendig, da der Tugendhabitus und die Bewegung zur That nicht zusammenfalle."

Die timpler'sche Ethik ist ein bedeutendes und sehrreiches Werk, wohl manchem bekanntern vorzuziehen. Uns interessirt sie hier, sofern sie Tugend- und Pflichtenlehre unterscheidet, dagegen aber die Eudämonologie, diese subjective Form der Güterlehre, verwirft.

Diese Behandlung der Ethik durch philosophische Professoren in der reformirten Welt kann hier nur an den gegebenen zwei Beispielen in Erinnerung gebracht werden; es gab viele Arbeiten dieser Art; sie mit aufzuführen, liegt nicht in der Aufgabe, welche hier zu lösen versucht wird. Wohl aber wird die mehr ascetische Behandlung der christlichen Moral noch durchzusehen seyn.

(Fortsetzung folgt im nächsten Hefte.)

3.

Der Israeliten Auszug aus Aegypten bis zum rothen Meere.

Eine kritische Untersuchung

von

D. J. G. Stickel,
Professor zu Jena.

Dem bezeichneten Vorgang ist neuerlich sowohl von den Bibelforschern, welche auf Kameelen die Wüste zwischen Aegypten und dem Sinai durchzogen, als von denen, die still sitzend am heimischen Studiertisch das hebräische Alterthum zu erschließen trachteten, eine immer mehr gesteigerte Aufmerksamkeit zugewendet worden. Dennoch gehen die Ansichten darüber, auch nur die der Lebenden in Betracht gezogen, theils von einander, theils vom biblischen Text und der Oertlichkeit, wie weit solche bekannt, so ab, daß sich jenes Ereigniß uns immer noch als ein geographisch-historisches Problem darstellt. Schon das kann reizen, die Untersuchung aufzunehmen. Noch mehr die Wahrnehmung, daß in jenen mannichfaltigen Erörterungen einzelne so förderliche Gedanken und geographische Notizen zu Tage gekommen sind, welche den Aufbau einer wohlbegründeten, in sich zusammenstimmenden und für die weite Zeitferne immerhin befriedigenden Vorstellung erhoffen lassen.

Damit sey jedoch die Schwierigkeit der Lösung nicht geleugnet, noch daß der Weg, der uns ans Ziel führt, auch bei dem jetzt vorhandenen Material, ein weiter ist, aufgehalten durch vielerlei unerläßliche Abbiegungen. Man denke

eine vorzugsweise geographische Frage; in der biblischen Urkunde Namen der Cardinalpuncte des Zuges, über welche aber alle die geographische Tradition so gut wie ganz ohne Antwort läßt; selbst die Zeitdauer des Ereignisses in Frage gestellt; dazu die Nachrichten der Reisenden über das betreffende Terrain weder vollständig, noch unter einander in Einklang. Läßt sich sonst von localen und temporellen Unterlagen aus der geschichtliche Hergang gewöhnlich klarer erfassen, so muß hier umgekehrt von dem gleichsam in der Luft schwebenden Ereigniß aus die Oertlichkeit erst construirt werden, auf der es sich an den Boden anheften läßt. Das ist die Aufgabe, die uns vorliegt. Sie wird auf eine die Gewähr ihrer Richtigkeit in sich tragende Weise für gelöst zu erachten seyn, wenn die Oertlichkeit nachgewiesen ist, mit welcher die biblische Geschichtserzählung sich dermaßen deckt, daß sie sammt allen aus ihrem Verlaufe hervorleuchtenden Voraussetzungen vollständig daran aufgeht und zu begreifen ist.

Die Landstrecke, auf der wir fortan verweilen, wird östlich durch eine Linie von der Südspitze des Menzalehseees nach dem Nordende des Suezbusens begrenzt, westwärts, im Delta, durch eine dergleichen, von der tanitischen Nilmündung nach Memphis gezogen. Im Norden schließt das Mittelmeer ab, im Süden ein Thal, welches von Besatin, einem Dorfe nahe bei Fostat oder Babylon am Nile, sich in fast gerader östlicher Richtung nach dem rothen Meere zieht. Es bildet den südlichen Einschnitt am Abhange eines in gleicher Richtung mit ihm streichenden Gebirgszuges, dessen westliche Höhe am Nile Mukattam, die östliche am Meere Atakah heißt. Letztere fällt so unmittelbar in das Meer ab, daß nur ein schmaler Pfad am Gestade aus jenem südlichen Thale nach der nördlich vom Atakah gelegenen Seestadt Suez durchführt.

Das solchermaßen nach außen abgegrenzte Gebiet wird innen durch zwei Einsenkungen des Bodens gegliedert. Die

eine, als Fortsetzung des rothen Meeres zu betrachten, geht von Süd nach Nord; die andere zweigt sich vom Nildelta ab, durchschneidet etwas oberhalb der Mitte unser ganzes Areal in östlicher Richtung und bildet, indem sie mit der vom Suezbusen herauskommenden zusammenstößt, einen Winkel mit dieser. Ihr westlicher Theil wird Wadi Tumilat, ihr östlicher Seba Bijar genannt. Das Land südwärts davon bis zum Mukattam-Atakah ist Wüste und vorzugsweise der Schauplatz unserer Untersuchung. Am westlichen Rande, wo die Wüste in das Delta abfällt, stehen die Orte Kahira, Heliopolis (On), Abu-Zabel, Belbeis u. a. Die Landschaft zunächst am Wadi Tumilat und weiter gen West und Nord, dem Nil entlang, heißt jetzt al-Scharkijah; sie wird mit fast allgemeiner Beistimmung für das alttestamentliche Gosen gehalten.

Auf diesem Boden ist der israelitische Zug von den neuern Forschern in mindestens siebenerlei verschiedenen Richtungen geführt worden, deren mehrere jedoch am Ende wieder zusammenlaufen, da nur drei Mündungspuncte am Meere angenommen werden.

Am weitesten nach Norden weist Professor Thierbach im Osterprogramm des Gymnasiums zu Erfurt, 1830. Indem er ים־סוף, Schilfmeer, auf das Mittelmeer deutet, sucht er mit einem großen Aufwande von Gelehrsamkeit darzuthun, daß die Israeliten von Heliopolis, welches ihm für Raamses gilt, über Pithom, ihm identisch mit Etham, ausgezogen und dann von ihrem Lager zwischen Migdol und Daphnon (Baal-Zephon, Daphnä) aus, ungefähr drei Stunden, südlich vom spätern Pelusium, mit einer Abbiegung von dem ostwärts nach Gerrha führenden Hohlwege (Pi-Hachiroth), mitten durch den Menzalehsee gegangen wären, der damals noch eine Bucht des mittelländischen Meeres gewesen. Dabei sollen Naturphänomene, wie das Phosphoresciren des Meeres, eine Luftspiegelung, besonders eine stark elektrische, säulenartig herabhängende Wolke (die

Feuer- und Rauchsäule), die erst den Israeliten voranging, dann durch ein Umsetzen des Windes hinter sie getrieben würde und als Feuerwirbel sich entlud, ihnen zum Schutz gedient, die verfolgenden Aegyptier aber aufgehalten, dann vernichtet haben.

Bei Ausführung dieser Hypothese, die unsers Wissens nur ihren Urheber zum Anhänger behalten hat, überraschen zwar einige Namensähnlichkeiten mit den im A. T. genannten Orten an Stellen, wo man sie am wenigsten erwartete; nicht minder ist aber auch die Zumuthung verwunderlich, das bekannte Karawanenfeuer, jene Feuer- und Rauchsäule, die unverkennbar als bleibende Begleitung der Israeliten im Text dasteht und auch beim Abzuge vom Sinai wieder mit aufbricht, 4 Mos. 9, 15—22. 10, 11 f. 34., gegen ein momentanes, vielleicht am Strande von Pelusium vorkommendes elektrisches Phänomen vertauschen zu sollen, das gerade so, wie es den Israeliten noth thut, sich hier- und dorthin umsetzt. Dazu haben die neuesten Untersuchungen der Hypothese Thierbach's allen Grund und Boden entzogen. Denn die Bedenken, welche ihn vom rothen Meere abführten, hat besonders Robinson auf das befriedigendste gelöst, und daran, daß ים־סוף das Mittelmeer bezeichne, kann nun nicht mehr gedacht werden, nachdem Fresnel so gründlich, als irgend zu verlangen, dargethan hat a), daß סוף eigentlich den wolligen Busch des reifen Rohres, dann iuncus acutus, arundo Aegyptiaca und arundo Isiaca bedeutet, die am Ufer des rothen Meeres häufigst wachsen, und daß es die Uebersetzung des altpharaonischen Schari ist, wovon dasselbe Meer ägyptisch Phi-yom-en-schari, das Meer des Rohres (Schilfes), hieß, wie jetzt noch eine Bucht desselben Ghubbet-el-bûs,

---

a) Im Journal Asiatique, Mars 1848, S. 274 ff., aus dem altarabischen Lexikon Mohkam über صوف.

„Rohrbai", genannt wird. — Auch entbehren alle die anderen Annahmen der historischen Begründung, daß die Philister mit den Enakskindern, 4 Mos. 13, 23., einerlei seyen, zu Mose's Zeit östlicher, als später, bis Kadesch gewohnt, und daß Moses von Pelusium aus, mit Umgehung derselben von der westlichen Seite, am Ufer des Mittelmeeres hin, in Palästina hätte eindringen wollen, da die Philister vielmehr schon in der Patriarchenzeit durch theilweise Verdrängung der Aväer auf einem kleinen Küstenstriche zwischen Aegypten und Gaza festen Fuß gefaßt hatten a), und da Moses (vergl. 2 Mos. 13, 17.) nicht erst nach, sondern bereits vor dem Meeresdurchgang entschlossen war, den Weg nach dem Philisterlande nicht zu ziehen. — Wer könnte sich also zu einer Hypothese noch bekennen wollen, die gegen Geschichte, Sprachgebrauch und Quellenbestimmung in solchem Widerspruche steht?

Vom äußersten Norden wenden wir uns zum tiefsten Süden unseres Areals, nach dem oben erwähnten Besatinthale. Sein westlicher Theil führt den Namen Wadi al-Tih, Thal der Verirrung, weiter östlich heißt es Wadi al-Ramlijah, und zunächst dem Meere Wadi al-Tawarik. Etwa nach dem ersten Theile seiner Länge, vom Nil aus gerechnet, bricht aus dem Wadi al-Tih ein Seitenthal durch die nördliche Bergwand Mukattam-Atakah in nordöstlicher Richtung durch, worin die sogenannte Besatinstraße nach Suez führt. Ganz nahe bei dem Puncte der Abzweigung liegt die Quelle Gandelhi, außer welcher es im Wadi al-Tih kein trinkbares Wasser gibt. — Dieß ist das Terrain, auf welchem sich nach der Meinung des Pater Sicard und K. von Raumer's b), denen sich auch

a) Vergl.: Der Prophet Amos, erklärt von Baur. Gießen 1847. S. 85. und von Lengerke's Kanaan, I. S. 196 f.

b) Dessen D. Zug der Israeliten aus Aegypten nach Kanaan. Leipzig 1837, und Beiträge zur biblischen Geographie. Leipzig 1843.

von Lengerke angeschlossen hat, der israelitische Zug bewegte.

Nach dem allgemeinen Aufbruch in Gosen (γῆ Ῥαμεσσῆ) wäre zuerst über Heliopolis südwärts an dem Ort vorübergezogen worden, wo später Babylon erbaut wurde, dann ostwärts im Wadi al-Tih bis zur Quelle Gandelhi, neun Stunden (Lieues) von Besatin. Hier wäre die erste Rast gehalten worden, Sukkoth; neun Stunden weiter in dem Thale hin, noch etwa acht Stunden vom rothen Meere, in der Ebene Ramlijah, die zweite, Etham. Von da an — hierauf achte man wohl! — hätte das wandernde Volk nun aber nicht die noch heute gangbare Karawanenstraße nordostwärts in der Spalte zwischen Mukattam und Atakah hindurch nach Suez verfolgt, sondern die Straße verlassend — das soll die „Wendung" des Zuges von Etham aus seyn —, sich durch einen Richtweg in den Wadi Tawarik an das Meer gezogen. Selbiger Richtweg ist ein zwei Stunden langer Engpaß, wo nur zwanzig Menschen neben einander gehen können. Weil Pharao nicht geahnt, daß der Weg der Israeliten nicht bloß an, sondern auch durch das Meer ginge, hätte er das Eingehen in eine solche Sackgasse für eine Verirrung halten müssen; jene aber, die sechsmalhunderttausend waffenfähigen Männer mit den zugehörigen Weibern und Kindern, wären von der Mündung des Wadi Tawarik aus, möglichst nahe dem südlichen Abhange des Atakah, in einer Nacht durch das hier sechs Stunden breite Meer auf dem Trockenen hindurchgegangen, indem das Wasser ihnen für Mauern gewesen wäre zur Rechten und zur Linken.

So K. von Raumer, dessen Glaube nicht Allen gegeben war, die auf diese Untersuchung eingegangen sind. Fand er sich gemüßigt, die „nichtigen" natürlichen Erklärungen des Durchgangs Israels vom „Atheismus, vom Unglauben an einen persönlichen Gott" herzuleiten, „der jetzt auch die letzte fromme Rücksicht frech beseitigt", so

hängt gegentheils das Urtheil über seine Ansicht mit nichten davon ab, ob, wie geäußert worden, jener südliche Punkt von ihm hauptsächlich deßhalb gesucht sey, damit ein recht großes und imposantes Wunder herauskomme. Das Dogmatische der Frage kann ganz außer Betracht bleiben; die Bedenken des kritischen Historikers wiegen schwer genug. So die Wahrnehmung, daß in der Ausführung jener Meinung weder zwischen der Auffassung der biblischen Berichterstatter und der Thatsache selbst, noch zwischen der dichterischen Amplification in einem Preisliede, an welchem überdieß der Verdacht der Unechtheit hängt, 2 Mos. 15., und zwischen der prosaischen Geschichtserzählung unterschieden, ja daß sogar Josephus wie eine mit dem A. T. gleich gültige Quelle benutzt wird, obgleich schon Michaelis uns belehrt hat und einige Aufmerksamkeit auf die vielen Unrichtigkeiten es Jedem zeigen muß, welche geringe Auctorität dieser Schriftsteller in ägyptischen Dingen verdiene. Aus dem A. T. selbst kann nichts aufgebracht werden, was irgend bestimmter auf die von v. Raumer angenommenen Stätten und Wegrichtungen hinwiese; sie beruhen vorzugsweise auf der Angabe des Josephus, die Israeliten seyen von Raamses aus über den Ort gezogen, wo später Babylon gebaut worden, also auf einem sehr ungewissen und unzulänglichen Grunde. — Hierzu sind Berufungen auf arabische Volkstraditionen eingefügt. — Aber sollen wir denn vergebens von den Reisenden davor gewarnt und wiederholt an die gänzliche Unzuverlässigkeit und die Widersprüche der Araber erinnert worden seyn, die, wie Niebuhr schreibt a), „die Kinder Israel jedesmal auf derjenigen Stelle durch das Meer gegangen seyn lassen, wo man sie deßwegen fragt," oder die, wie der Beduine Tualeb dem Engländer J. L. Stephens es selbst gesehen zu haben versicherte, „den Geist Pharao's, mit der Krone auf seinem Haupte, noch

a) Dessen Beschreibung von Arabien, S. 404 f.

wahrnehmen, indem er mit seinen Wagen und Rossen über der Tiefe hinfliegt" a)?

Auch treten schwere Bedenken aus dem Verlaufe des Ereignisses selbst entgegen, wie solches von v. Raumer vorgestellt wird. Wir wenden nicht ein, daß ein so gedachter Hergang sogleich aufgehoben ist, wenn unsere unten folgende Auseinandersetzung richtig ist, wonach die drei Stationen der Israeliten eben so viele Tagereisen waren; allein das leuchtet ein, daß bei einer Entfernung von eilf Stunden zwischen Raamses, welches v. Raumer mit Heroopolis beim heutigen Abu-Keischeib identificirt und wo Moses und Aaron ihr Hauptquartier gehabt haben sollen, und zwischen der Stadt Zoan, wo Pharao residirt haben soll, die biblischen Angaben große Schwierigkeiten machen, jene beiden Führer seyen in derselbigen einen Nacht des 14. Nisan, in welcher die Erstgeburten umkamen, vor Pharao berufen worden, vor diesem erschienen, 2 Mos. 12, 29 ff., von welchem Moses das letzte Mal „entbrannten Zornes" hinweggegangen war, um „nicht mehr vor seine Augen zu kommen", 2 Mos. 10, 29. 11, 8., in dessen Nähe er sich also freiwillig wohl nicht wieder begeben hatte, und es seyen dann die beiden am 15. von Raamses mit ihrem Hauptquartiere aufgebrochen b). — Klarer noch sind zwei Verstöße gegen die Karte. Der erste beruht in einem Widerspruche zwischen den Textworten und den geographischen Positionen auf dem Kärtchen, das der einen v. raumer'schen Schrift c) angehängt ist. Denn während dort (S. 12.) die Annahme Sicard's als wahrscheinlich aufgenommen wird, die Israeliten hätten am ersten Tage den Weg bis zu der Quelle

---

a) Incidents of Travel in Egypt, Arabia Petraea and the Holy Land. By J. L. Stephens, Esq. S. 52. und Burckhardt's Reisen in Syrien, II. S. 984.

b) v. Raumer's Beiträge ꝛc. S. 3. und dessen Zug der Israeliten, S. 11.

c) Der Zug der Israeliten u. s. w.

Gandelhi, „neun Stunden von Besatin", zurückgelegt, wonach Sukkoth, die erste Rast, also so viel weit östlicher, als Besatin stehen müßte, ist auf der Karte diesem Sukkoth dieselbige Stelle mit Besatin gegeben. Dadurch wird weiter aber auch der Platz von Etham, das nach dem Text „neun Stunden von Gandelhi und etwa acht Stunden vom rothen Meere in der Ebene Ramlijah" angenommen werden soll, verrückt, viel zu weit nach Westen, beinahe an den Ort von Gandelhi. Das ist eine sehr folgenreiche Verschiebung, durch welche das Urtheil des Lesers, dem keine richtigere Zeichnung zur Hand ist, berückt wird. Denn, und das ist der zweite Verstoß, nur noch acht Stunden vom Meere, in der Ebene Ramlijah, wo das v. Raumer'sche Etham stehen soll, geht, wie die Karte des Ingenieurs Devilliers a) darthut, kein Weg in nördlicher Richtung, den eine von Besatin kommende Karawane einschlagen könnte. Der Atakahbergstock mit Dschebel al-Gharbun schneidet die Passage ab. Demnach ist es falsch, daß hier die Israeliten „die Wendung" von der nördlich gehenden Karawanenstraße gemacht, indem sie von hier ihren Zug ostwärts in den Wadi al-Tawarik gerichtet hätten. Jene Karawanenstraße trennt sich vielmehr neun Stunden früher, schon nach einem Dritttheile, nicht „in der Mitte" (S. 10.) des Weges vom Nil her, bei Gandelhi, aus dem Wadi al-Tih, also da, wohin v. Raumer's Text Sukkoth setzt. Also würde die Wendung auf Sukkoth, die erste Station, nicht auf Etham, die zweite, fallen. Letzteres ist die Angabe der Bibel, ersteres die aus der wahren Terrainbeschaffenheit auskommende Annahme v. Raumer's, wenn das gleich S. 13. etwas verdeckt wird. Der Widerspruch liegt vor Augen, betrifft aber einen solchen Cardinalpunct, daß hieran die ganze Hypothese scheitert. Gelangt dabei überdieß das

a) Siehe Description de l'Egypte, I. S. 290. (danach reducirt auf Kiepert's Karte zu Robinson's Reise).

Bibelwort nicht zu seinem Rechte, denn die Erwähnung des starken Ostwindes, durch welchen „der Herr das Meer weggehen ließ die ganze Nacht", 2 Mos. 14, 21., wäre nach der v. raumer'schen Betrachtungsweise völlig überflüssig, weil nach ihr Alles durch die unmittelbare Wunderkraft Gottes gewirkt wird, weil die Fluthen gerannen mitten im Meere, und der Durchgang an einer Stelle geschehen seyn soll, an der das Meer 14 Faden, d. i. 84 Fuß, Wasser hält, ein Wind also auf keine Art den Meeresboden trocken legen kann; erscheint ferner das Verfahren eines Führers, welcher aus Gosen in das angrenzende Arabien weggeleiten will, und dem noch von Heliopolis aus die nächste, gerade Straße nach Suez offen lag, der aber sein in Eile fliehendes Volk auf einen beträchtlichen Umweg, erst näher an den Nil hinan geführt, dann in die Bergregion hinter Mukattam, in Schluchten und Engpässe eingepfercht haben soll, ganz unbegreiflich und sinnlos, und haben endlich so geachtete Reisende, wie Niebuhr, Robinson, Tischendorf u. A., sich entschieden gegen eine solche Zugesrichtung erklärt: so dürfen wir wohl auch diese Ansicht ablehnen, welche den Meeresdurchgang vom Wadi Tawarik aus unternehmen läßt.

Hiernach bleibt nur die dritte Stelle, die bei Suez, an welcher die Meinungen nicht bloß von Griechen und Arabern a) und den meisten neuern Reisenden, die am Platze gewesen, sondern auch der Theologen haften, die, hier einmal im Einklang, übrigens von so verschiedener Stellung zum Bibelwort sind, wie Paulus, Hengstenberg, Ewald u. A. Selbst auf die Gefahr hin, Bekanntes zu wiederholen, kann ich mich nicht entschlagen, die betreffende Ortsbeschaffenheit kurz zu vergegenwärtigen, weil die Bestimmung über die Zugesrichtung von der Klarheit und Si-

a) Vergl. Niebuhr's Beschreibung von Arabien, S. 414.

cherheit des Urtheils über ihren Mündungspunct wesentlich bedingt wird.

An dem Puncte, wo Suez liegt, springt das westliche Ufer des arabischen Busens als eine Landspitze nach Osten vor, so daß der Busen hier seine schmalste Stelle, eine Breite von 3450 Fuß oder ⅔ einer engl. Meile, hat. Sogleich unterhalb der Stadt, gen Süden, zieht sich das Ufer mit einem starken Einbug westwärts zurück; die Meeresbreite beträgt hier 3—4 engl. Meilen. Der Boden des weiten südlichen Beckens besteht zunächst dem Lande aus Sandbänken und felsigem Grunde, ist ganz eben und fest, dünn mit Seegras belegt. Die Bänke, davon sich eine lange vom östlichen Ufer aus hinzieht, werden mit Ausnahme eines schmalen Canals bei niedrigster Ebbe trocken, oder bleiben doch nur wenig mit Wasser bedeckt. Ganz nahe der südlichsten Spitze derselben sah Robinson Leute darauf hingehen. Das ist die südliche Furth. Wenn derselbe Reisende aber auch berichtet a), daß die Araber hier das Wasserbett zur Zeit der Ebbe durchwaten, indem dann das Wasser fünf Fuß tief sey, oder bis ans Kinn reiche, so kann damit nur die Tiefe in dem schmalen Canal gemeint seyn, der von Süden nach Norden jene Bänke durchsetzt.

Oberhalb Suez, nordwärts, wird der Busen wieder breiter, als er neben der Stadt ist, und enthält mehrere niedrige Inseln oder Sandbänke, die zur Fluthzeit meist bedeckt sind. Sie sind durch den Sand entstanden, welcher von dem starken Nordostwind, der hier oft herrscht, aus der angrenzenden Wüste an und in das Wasser getrieben wird. Ueber zwei derselben geht die zweite, die nördliche Furth weg, welche Niebuhr's Führer zu Fuß passirten, indem das Wasser kaum bis zum Knie reichte. Doch scheint die Breite dieses Riffs oder Isthmus unter dem Meere nicht groß zu seyn. Eine Insel ganz dicht unterhalb der Furth

a) Dessen Palästina, I. S. 80.

heißt Judeninsel. Weiter hinauf ist das Wasserbett wieder breiter und war früher noch breiter und tiefer, als es jetzt ist. Am Ende laufen lange Wasserzungen noch weit nördlich in der niedrigen Gegend hin, die in den ältern Zeiten höchst wahrscheinlich Meeresboden war. Bei anhaltendem Südwinde setzt die Fluth diese Flachgegend unter Wasser, so daß das Meer da, wo Niebuhr's Karte a) nur kleine Flüsse zeigt, noch jetzt mehr als eine deutsche Meile breit werden kann. Dagegen hat ein starker Ost- oder Nordostwind b), der, wie erwähnt, oft dort herrscht, den entgegengesetzten Erfolg; er drängt das Wasser aus dem schmalen Meerestheile bei Suez hinaus, wodurch die Untiefen bei den Furthen trocken gelegt werden, während sowohl nördlich davon die tiefern Einsenkungen, wie südlich das breite und tiefe Bassin mit Wasser gefüllt bleiben.

Soll die Frage über den Durchgang der Israeliten nur auf Grund der jetzigen Beschaffenheit des Meerbusens beantwortet werden, so kann dieser nirgend anders, als an dieser Stelle gesucht werden. Am westlichen Ufer bot eine fast 10 engl. Meilen lange und breite, nach dem Meer allmählich gesenkte Ebene Raum für ein großes Lager. Die unzugängliche Bergmauer des Atakah im Süden und Westen und das Meer östlich versperrten, wenn die Aegyptier die freie Gegend im Norden besetzt hielten, den Israeliten scheinbar jeglichen Ausweg in der, wenn man darauf ein Gewicht legt, von Josephus (Antiquit. II, 15, 3.) geschilderten Weise. Ein starker קָדִים, (Nord-) Ostwind, der die ganze Nacht wehte, 2 Mos. 14, 21., öffnete, indem die jetzt

---

a) Dessen Beschreibung von Arabien, Taf. XXIV.

b) Daß קָדִים, Ostwind, im biblischen Sprachgebrauche für Sturmwind überhaupt vorkomme, hat Hirzel zu Hiob, S. 163. dargethan. Aehnlicherweise nannten die Araber einen aus Süden wehenden heftigen Siroccosturm Scharkîjah, d. i. eigentlich Ostwind. Robinson a. a. O. I. S. 343.

noch vorhandenen Furthen bloß gelegt wurden (vergl. וַיֵּרָאוּ אֲפִיקֵי מַיִם, Ps. 18, 16.), eine Straße gen Osten, durch das Meer auf dem Trockenen hindurchzugehen, während von beiden Seiten, in dem nördlichen und südlichen Bassin, Gewässer wie beschränkende Mauern stehen blieben. Da aber die Fluth von 3½ bis 7 Fuß über den Untiefen steigt, so droht an derselbigen Stelle der Wassertod, wenn der richtige Zeitpunct verfehlt wird, wie bekanntlich der General Bonaparte im Jahre 1799 in der nördlichen Furth beinahe das Schicksal des ägyptischen Pharao an sich erfahren hätte.

Scheint die Breite des Busens, wie eingewendet worden, zu unbeträchtlich, um das Ereigniß in sich glaubhaft und als ein solches zu befinden, wie es nachmals dem israelitischen Volksbewußtseyn vorschwebte, so könnte zwar hiergegen auf die vielerlei Veränderungen verwiesen werden, die sich nach der Versicherung Niebuhr's, wie Robinson's im Laufe der Zeit in der Bodenbeschaffenheit begeben haben. Allein gerade nur durch eine solche Nähe von Ufer zu Ufer war einerseits der Uebergang der großen Menschenmenge in einigen Stunden möglich, und konnten andererseits die Aegyptier gereizt werden, selbst wenn die Ebbezeit zu Ende neigte, den Israeliten auf der Wasserstraße zu folgen. Ueberrascht durch die Wahrnehmung, die Flüchtlinge entschlüpften ihnen, und wie sie diese vor ihrem Angesicht glücklich hindurchgehen sahen, konnten sie wohl in der Hast der Verfolgungsbegierde, je schmaler der Busen war, um so eher meinen, mittelst ihrer Rosse viel rascher, als jenes Volk zu Fuß durch denselben zu setzen. Als dann freilich die Räder der schweren Streitwagen in den feuchten Sandboden tief einschnitten, „daß sie mit Beschwerlichkeit fuhren", 2 Mos. 14, 25., die Axen brachen, und durch die Feststeckenden die Andern auf der zu beiden Seiten durch tiefere Wasserbecken abgegrenzten Furth im Vorrücken wie im Rückzuge aufgehalten waren: da mußten sie wohl ihres gefährlichen Irrthums inne werden, da „machte der Herr ein

Schrecken in ihrem Heere", mit der immer höher und höher wachsenden Fluth entstand eine Verwirrung und Stimmen wurden laut, die zur Flucht riefen, weil „der Gott Israels streite für sie wider die Aegypter."

Herr v. Raumer fragt, warum nur die Israeliten am Abende vor dem Durchgange geschrieen hätten, wenn sie bequem durchwatend entfliehen konnten. — Nun, die bewaffnete ägyptische Wagenburg hinter ihnen, die jeden Augenblick einen Angriff machen konnte, vorne das unübersteigliche Gebirge, zur Seite das vom Sturmwinde gepeitschte, wogende Meer, dessen Ebbezeit abgewartet und auf dessen feuchtem, ungewissen Grunde beim Dunkel der Nacht zwischen hüben und drüben aufgestautem Wasserschwall hingegangen werden sollte, das waren doch Dinge, die jedenfalls in Bangigkeit versetzen und selbst in muthigen Seelen Schauer erregen konnten. Dazu gedenke man der Weiber und Kinder, und daß Furcht ansteckt. — Eine Wendung aber solcher angstvollen, Seyn oder Nichtseyn betreffenden Spannung plötzlich nicht nur zur Rettung der wagsamen Flüchtlinge, sondern selbst zu einem, einfach=groß durch Meereswallen vollbrachten Vernichtungsschlag über die unbesonnen, hastig nachstürzenden Verfolger war ein so staunenswerthes, in seiner Art einziges und für die Nation folgenwichtiges Ereigniß, daß Sage und Lied der Nachwelt ganz mit Recht darauf, als auf eine der größten Thaten Gottes an seinem Volke, zurückwiesen. Wenn dann in der Darstellung des Psalmisten 77, 19. noch der Donner kracht, Blitze strahlen und die Erde zittert, so dient das als Zeichen, daß später der irdische Hergang mehr in die Region des Himmels erhoben wurde, wonach auch die paränetische Tendenz nicht weiter Verwunderung erregen kann, welche, das wird nie ganz verkannt werden, so lange es eine biblische Kritik gibt, die Erzählung des Pentateuchs durchzieht. Was nach Abzug dessen als historische Substanz bleibt, das ist, so weit es sich nur um den Durchgang durch

das Meer handelt, an der Oertlichkeit, die bei Suez vor Augen liegt, vollkommen zu begreifen von dem Puncte an, wo die Israeliten bereits am Ufer gelagert und die Aegyptier nördlich von ihnen in einer Position gedacht werden, die eine Umgehung des nahen Meeresendes zu Lande verhinderte.

Allein die eigentliche Schwierigkeit des Ereignisses liegt unseres Dafürhaltens nicht in dem Durchgang an solcher Stelle, sondern in dem Andern, daß nach der biblischen Relation nicht einzusehen ist, wie die Israeliten an diesen Punct gelangen und, unter Voraussetzung der jetzigen Ortsbeschaffenheit, in solche Gefahr gerathen konnten. Ganz mit Recht fragt v. Raumer, warum sie nicht um die kurze Wasserzunge mit ein paar tausend Schritten nördlicher herumgegangen seyn sollten, wie jede Karawane thut, da jedes Kind die Richtung sehen konnte, die sie deßhalb zu nehmen hatten. Auch ist das nicht einzusehen, warum Pharao auf die Nachricht, daß sie mit dem dritten Aufbruch die Richtung nach Suez genommen, hätte denken sollen, die Wüste habe sie beschlossen, da vielmehr der Uebergang nach Arabien überall vor ihnen offen lag, bis sie sich die paar tausend Schritte zu weit südlich gezogen hatten, die jedoch überhaupt nicht, und am wenigsten vom Standpuncte des fernen Pharao, in Betracht kommen konnten. So werden wir zunächst bloß durch Eingehen in die biblische Erzählung zu dem Schlusse getrieben, entweder müsse zu Mose's Zeit die Oertlichkeit etwas anders beschaffen gewesen seyn, besonders das Meer weiter nördlich gereicht haben, wodurch die diesseits Befindlichen bestimmter vom Osten geschieden wurden, oder der Uebergang könne auch in diesen Gegenden des rothen Meeres nicht geschehen seyn. Durch Letzteres würde der Vorgang ganz vom Boden des wissenschaftlich Erkennbaren entrückt; für Ersteres werden uns aber noch sehr gewichtige Gründe entgegenkommen.

Wir hätten uns nun die verschiedenen vorgeschlagenen Reiserouten zu vergegenwärtigen, die an der Stelle bei Suez zusammenlaufen. Zuvor ist aber die Bedeutung noch eines Factors zu bestimmen, der bei ihrer Beurtheilung in Rechnung zu ziehen ist, nämlich die Zeit, binnen welcher die Ausziehenden von dem Sammelplatz bis an das Meer gelangt sind. Der Pentateuch nennt drei Stationen mit Namen, 2 Mos. 12, 37. 13, 20. 14, 2. 9. 4 Mos. 33, 5., die von den Meisten unbedenklich, aber auch ohne Begründung, wie noch von Robinson (I. S. 82.), für drei Tagereisen in ununterbrochener Folge gehalten werden. Dagegen behaupten v. Raumer, v. Lengerke u. A., diese freilich mit einem Selbstwiderspruch a), über die Zeit des Zugs lasse sich gar nichts aus dem Text entnehmen, weil nur von Lagerstätten, aber keinen Tagereisen die Rede sey, und Tischendorf b) will wenigstens zwischen den drei Märschen Ruhezeiten, länger als einen Tag, voraussetzen.

Hierfür ist zuvörderst zuzugestehen, daß das Wort נסע und sein Derivatum מַסָּע, womit die Rastungen bei Suk-koth und Etham bezeichnet sind, an sich nichts weiter als den Aufbruch und das Weiterziehen eines Lagers bedeuten; ob nach einer Nachtruhe oder nach einer Rast von mehreren Tagen oder Wochen, bleibt durch das Wort selbst völlig unbestimmt. Das Zeitmaß kann nur aus den begleitenden Umständen erschlossen werden. Diese waren aber in dem gegebenen Falle von sehr eigenthümlicher und entscheidender Art. Moses hatte in den Vorverhandlungen über den Auszug bei Pharao wiederholt darauf gedrungen, „einen Weg von drei Tagen" in die Wüste zu ziehen, um dort, wie bei den Aegyptiern ähnliche Wallfahrten nach

a) v. Raumer's Beiträge, S. 2 f., vergl. mit dessen Zug der Israeliten, S. 12.; v. Lengerke's Kanaan, S. 432., vergl. mit S. 415.

b) Dessen De Israelitar. per mare rubrum transitu. Lips. 1847. S. 23.

Bubastis, Busiris, Sais u. a. gebräuchlich waren (Herod. 2, 59.), dem israelitischen Nationalgott ein Opferfest zu feiern, 2 Mos. 5, 3. 8, 23. 24. Daß er aber nichts weniger beabsichtigte, als sein in Bewegung gesetztes Volk, oder richtiger dessen ansässigen Theil, — denn einen andern hat man sich nomadisirend-schweifend zu denken —, nach drei Tagen wieder nach Aegypten zurückzuführen, daß er vielmehr damit weiter, hinter das bergende rothe Meer, an den Sinai ziehen wollte, das deutet die Schrift in jener vorhergehenden göttlichen Verheißung, er werde Gott auf diesem Berge mit dem Volke dienen, sehr klar an, 2 Mos. 3, 12. Auch ahnten die Aegyptier so etwas; denn sie wollten zuerst nur die Männer entlassen, die Heerden und die Kinder aber als Unterpfänder zurückbehalten, 2 Mos. 10, 10. 11. 24., und verlangten dann, als sie den Weg auf drei Tage verstatten wollten, die Israeliten sollten nur nicht sehr weit weggehen, 2 Mos. 8, 24., woraus, nebenbei bemerkt, deutlich erhellt, daß jene drei Tage eine Zeit- und kein Längenmaß sind. Den Sinai selbst konnte Moses unmöglich hoffen in drei Tagen von Gosen aus zu erreichen a); aber das hat er sich offenbar getraut, sein Volk binnen die-

a) Ewald's Meinung (Geschichte des Volks Israel, II. S. 12. N.), „ein Weg von drei Tagen" sey nur eine runde Zahl, wie „ein siebentägiger Weg", wird durch die dafür angezogenen Stellen mehr widerlegt, als bewiesen. Denn in zwei Beispielen, wo die geographische Entfernung nachgewiesen werden kann, beträgt sie gerade sehr genau drei Tagereisen; so von Bersaba nach Moriah, 1 Mos. 22, 2 ff., vergl. Robinson I. S. 337 ff., und in der Wüste Schur, 2 Mos. 15, 22. 4 Mos. 33, 8. Ebenso stimmen die nächsten nachweisbaren Stationen vom Sinai, 4 Mos. 33, 16. 17., vergl. Robinson I. S. 248 f., mit dem dreitägigen Marsch 4 Mos. 10, 33. in strengem Sinne wohl zusammen. Hätte Moses gegen Pharao von Anfang an die Forderung gestellt, daß das Volk einmal an dem („drei Tage") entfernten Sinai frei seinem eigenen Gotte ein Fest halte, wie Ewald, unseres Dafürhaltens, völlig gegen die biblische Erzählung behauptet (S. 49.), so hätte, da der

ser Frist außerhalb des Bereichs der ägyptischen Macht nach dem Sinai zu bringen. Die Möglichkeit erweist sich durch die Forderung selbst, und daß daran allein ihm Alles lag, zeigt seine beharrliche Weigerung „hinzuziehen und im Lande Jehova zu opfern"; 2 Mos. 8, 21. 22. Ist es da nun denkbar, die Israeliten würden, nachdem Pharao endlich die Erlaubniß gegeben hatte, zu ziehen, „wie sie geredet hatten", d. h. auf drei Tage, 2 Mos. 12, 31., vergl. 5, 3. 8, 23., und da sie wußten, daß das Gelingen ihres Unternehmens davon abhing, in der verstatteten Frist möglichst weit wegzukommen, innerhalb der Strecke bis an das rettende rothe Meer längere, als die allernothwendigsten Nachtrasten gemacht haben, sie, welche mit so außerordentlicher Eile sich auf den Weg gemacht hatten, daß der noch ungesäuerte Teig, in die Kleider gebunden, mit fortgenommen ward? Diese Umstände sprechen, wie mir dünkt, klar und stark gegen jene Annahme Tischendorf's von längern Rasten auf den drei Stationsstellen, und berechtigen oder zwingen vielmehr, die ersten Tagemärsche so lang anzusetzen, als es irgend der nothwendig schwerfällige Zug eines Volkes mit Vieh, Troß und Gepäck verstattet. Lesen wir nun, daß gerade mit drei Stationen Moses wirklich an die Meeresstelle gelangt, wo sich die Rettung vollzieht, so wird man, unbefangen die Sache angesehen, gar nicht anders können, als in diesen drei Stationen jenen Weg von drei Tagen zu erkennen, über den mit Pharao Uebereinkunft getroffen war. Ja, als ob der biblische Erzähler jeden Zweifel seinen Lesern hätte benehmen wollen, bemerkt er, als sogleich nachher (4 Mos. 33, 8., vergl. 6, 7.) der Marsch, dessen Anfang und Ende er durch die Formeln: „sie brachen auf" und „sie lagerten sich" (וַיִּסְעוּ — וַיַּחֲנוּ) zu bezeichnen pflegt,

---

Sinai viel weiter ist, wenn Moses nicht gar zu sehr gegen die offenkundigste Thatsache verstoßen soll, er sich jedenfalls der andern runden Zahl vom siebentägigen Wege bedienen müssen.

über die Dauer einer Tagereise hinausgeht, dieses ausdrücklich mit der Beifügung, sie seyen einen Weg von drei Tagen gezogen, ehe sie sich lagerten. Das ist doch wohl Deutlichkeit genug.

Aber, wendet v. Raumer ein a), um die „entschiedene Unrichtigkeit" unseres Ergebnisses darzuthun, für die ganze Zeit des ersten Monats von dem Aufbruch der Israeliten bei Raamses bis zur Ankunft in der Wüste Sin würden nur sechs Lagerplätze genannt; es käme also auf je vier bis fünf Tagereisen ein Lagerplatz. — Das ist ein falscher Schluß. Denn woher weiß denn v. Raumer, daß die Israeliten während dieser Zeit immer auf den Beinen gewesen und fort und fort gereist sind? Mit vier Stationen, so viel sind ihrer, konnten sie vom Ende des Busens ganz gut nach Sin gelangen. Da sie dazu fast einen Monat brauchten, so beweist dieß nur, daß sie nach dem Durchgang durch das Meer, sicher und unbehelligt, wie sie nun waren, längere Zeit an den vier Lagerplätzen rasteten. Weder folgt aber hieraus, daß der Zug von Station zu Station mehr als eine Tagereise betragen hat, zumal das ausdrücklich angegeben wird, wenn es der Fall war, noch darf davon ein Rückschluß auf die ganz und gar verschiedenen Verhältnisse der eilfertig Flüchtenden vor dem Meeresübergang gemacht, oder ein Beweis für ähnliche längere Rasten während jener ersten Route darauf gegründet werden.

Nahebei auf dasselbe Resultat gelangt man, wenn die drei von den Aegyptiern verstatteten Tagemärsche für kein Zeitmaß, wie bisher von uns, sondern als eine Längenbestimmung genommen werden sollten. Die Israeliten rücken bis Etham, an das Ende der zweiten Station, vor, ohne Anstoß zu erregen, haben also damit das von den Aegyptiern verstattete Ziel noch nicht überschritten. Auch ist nicht der dritte Aufbruch selbst, sondern die Abbiegung vom We-

a) Beiträge a. a. O. S. 2.

ge den Aegyptiern das Zeichen, daß sie fliehen, 2 Mos. 14, 2—5.; es muß also noch zur weitern Fortsetzung des Marsches von Etham aus Berechtigung gewesen seyn. Liegt es nahe, hiernach wiederum Station und Tagereise für gleich lang zu halten, so dürfen wir uns doch auf den für das Folgende ausreichenden Schluß beschränken, daß auch nach solcher Voraussetzung die Station vom Referenten wenigstens nicht länger als solch' ein Tagemarsch gedacht wäre, dergleichen drei von den Aegyptiern erlaubt worden. Hierdurch, noch mehr durch die oben eruirte Identität von Station (מַסָּע) und Tagereise ist nun doch ein Fuß breit festen Landes gewonnen für weitere Kritik und Untersuchung.

Das biblische מַסָּע trifft hiernach nahe zusammen mit dem arabischen Wegemaß مَرْحَلَةٌ, eigentlich der Ort, wo man die Kameele sattelt und bepackt, daher die Station, wo man Nachtlager hält, und endlich die Strecke Wegs zwischen zwei Stationen, und so gleichbedeutend mit مسيرة يوم, einer Tagereise. Es ist ein etwas unbestimmtes Maß, das nach Beschaffenheit des Terrains, nach der Schwere des Gepäckes, Gemächlichkeit der Reisenden u. s. f. mehr oder weniger Meilen beträgt, daher eine und dieselbe Ortsdistanz bald für eine, bald für anderthalb, bald für zwei Tagereisen gerechnet wird a). Für Karawanen läßt sich ungefähr ein Weg von sieben Stunden als das gewöhnliche Maß annehmen; die Tagereisen von zehn und eilf Stunden oder vierzig Wersten gehören, wie das jüngst wieder der drei Jahre im Orient gereiste Orientalist Beresin bestätigt b), zu den größten. Ausnahmsweise lassen sich freilich auch noch längere nachweisen. Bei dem israelitischen Zuge, genauer zu reden, für das Hauptquartier Mose's und der Aeltesten mit einem Theile des Volkes, sind, nachdem jedoch höchst wahr-

a) Beispiele dafür siehe in Frähn's Ibn-Foszlah, S. 155 f. Not. und Hartmann's Edrisii Africa, S. CXVI ff.

b) Siehe Ausland, 1847. Nr. 278.

scheinlich mehrere Ruhetage vorhergegangen waren, Tagereisen, selbst auf bergigem Boden, von acht Wegstunden vorgekommen. Denn so weit ist die Station Elim, 4 Mos. 33, 9., nach allgemeiner Annahme der Wadi Gharandel, noch heute ein Hauptwasserplatz der Araber, von der Station am Schilfmeere (V. 10.) entfernt, die, wie Robinson gründlich erwiesen hat (I. S. 117.), nach der Beschaffenheit des Terrains nothwendigerweise an der Mündung des Wadi Taijibah gewesen seyn muß. Nimmt man solchen langen Tagemarsch — die gewöhnlichen waren wohl fünf- oder sechsstündige a) — für die drei ersten Stationen als Maßstab, so kann der Ort des Aufbruchs, Raamses, von dem Punct des Durchgangs durch das rothe Meer jedenfalls nicht weiter, als vierundzwanzig Wegstunden entfernt gesucht werden. Es scheint dieß das Höchste, was zugestanden werden kann; denn für eine solche Menge ist das ein großer Maßstab, abgezogen von einem vielleicht außergewöhnlichen Marsch, der dreimal hinter einander schwer zu wiederholen war und nur mit Rücksicht auf die Eile des Volkes und den ebneren Boden gut geheißen werden mag.

Nach dieser Darlegung kehren wir zu den verschiedenen Straßen zurück, auf denen die Israeliten dem Uebergangsort bei Suez zugezogen seyn sollen. Die Meinungen darüber trennen sich, je nachdem Heliopolis oder Heroopolis für den Sammelplatz (Raamses) gehalten ward, in zwei Hauptclassen. Ersteres vorausgesetzt, wären die Kinder Israel, so denkt es C. Niebuhr b), dem Pilgerwege, welchen noch alle Karawanen nehmen, die von Kairo nach dem Berge Sinai und nach Mekka gehen, am nördlichen Abhange des Mukattam-Atakah hin, nach dem äußersten Ende des rothen

---

a) Siehe Wellsted's Reisen in Arabien. Deutsche Bearbeitung von Rödiger. II. S. 42 f.

b) Dessen Beschreibung von Arabien, S. 408 f.

Meeres gefolgt. Am zweiten Tage bei Adschrud, ungefähr vier Stunden von Suez a), gelagert (Etham), hätten sie dann am dritten sich von der ostwärts laufenden Straße südlich nach dieser Stadt herumgelenkt. Dieser Weg ist der kürzeste zwischen Kairo oder Heliopolis und Suez. In drei Tagen soll er, auch von einer großen und eilfertigen Karawane, zurückgelegt werden können. — Unseres Dafürhaltens folgt aber daraus nicht das Mindeste für den israelitischen Zug. Denn wie könnte der Schluß gelten von einer auf Kameelen und Pferden sich fortbewegenden, mit allem Nothwendigen im voraus wohlversehenen, an eine feste Reiseordnung gewöhnten und verhältnißmäßig wenig umfänglichen Gesellschaft auf den Zug eines über viele Hunderttausende hinausgehenden Volkes mit zahlreichen Heerden auch kleinen Viehes? In dieser Gleichstellung weit verschiedener Begebnisse liegt der Grundirrthum der niebuhr'schen Hypothese. Die Entfernung ist, wie Robinson durch eigene Anschauung sich davon überzeugt zu haben versichert, zu groß, als daß die meist zu Fuß ziehenden Israeliten von irgend einem Puncte nahe bei Heliopolis oder Kairo in drei Tagen nach dem rothen Meere gelangen konnten. Niebuhr selbst brachte auf dem Wege von Birket el-Hadsch bei Heliopolis bis Suez, die Zeit des Ausruhens abgerechnet, 28 Stunden 40 Minuten zu b); ähnlich Burckhardt; Robinson war 32¼ Stunde wirklich auf dem Marsche; Pococke gelangte mit einer beladenen Karawane zwar in zwei Tagen von Birket el-Hadsch bis Adschrud, aber mittelst Touren von 13 und 16 Stunden c), und die Araber berechnen, wie er sagt, diese Entfernung zu 32 Stunden. In dem Verzeichniß der ägyp-

a) Gegen Tischendorf's Angabe (a. a. O. S. 22.) von nur 2 Stunden vergl. Rüppell's Reisen in Abyssin. I. S. 135. und Robinson a. a. O. I. S. 72.

b) A. a. O. S. 408.

c) Dessen Beschreibung des Morgenlandes, I. S. 210—212.

tischen Hadschstationen, das der berühmte türkische Geschichtschreiber Hadschi Chalfa aufbewahrt hat, ist sie zu fünf Tagen angesetzt a). Wie hiergegen Tischendorf dieselbige Entfernung von Heliopolis bis Suez auf nur 20 Stunden abschätzen konnte, gestehe ich nicht abzusehen. Denn wenn auch die kahirinischen Eselstreiber, worauf er verweist, den Heimweg von Suez, also wahrscheinlich unbefrachtet, in 24 Stunden zurücklegen, oder die Briefpost von Indien 22 Stunden, Mehemed Ali einmal mit Relaispferden nur 13 Stunden gebraucht haben, so erhellt daraus nichts mehr, als daß Einzelnen ausnahmsweise auch im Oriente Transportmittel zu Gebote stehen, um die gewöhnlichen Geschwindigkeiten zu überfliegen, und es mag das recht wohl für den Fall bemerkt werden, wo es gelten wird, die pharaonischen Bewegungen zu bemessen; für den Zug der Israeliten kann es aber, das ist wohl klar, keinen Maßstab abgeben.

Hat dieser also in der dreitägigen Frist schon den kürzesten Weg von Heliopolis bis Suez nicht machen können, so versteht es sich von selbst, daß noch viel weniger eine solche Richtung angenommen werden darf, wie sie Tischendorf vermuthet b), nämlich von demselben Heliopolis erst zwei Stationen nordostwärts, quer durch die Steppe, auf die damals viel nördlicher als jetzt reichende Spitze des rothen Meers zu, dann südöstlich nach Suez umgebogen. Also sogar noch ein Winkel bis hinauf in die Breite von Belbeis, wo schon die Basis augenfällig zu lang ist! Um das nur einigermaßen wahrscheinlich zu machen, mußte freilich die Kairo-Suezstraße eine möglichst große Verkürzung erleiden, da von dem dreitägigen Marsch, den Tischendorf auch nur annimmt, zusammen von etwa 25 Stunden, 5 Stunden auf den Umweg abzugeben waren. Wir stellen damit keineswegs die Richtigkeit des leitenden Grundge-

---

a) Siehe Ritter's Erdkunde. D. Sinai-Halbinsel, I. S. 153.
b) A. a. O. S. 21 f.

dankens in Abrede, werden uns vielmehr bemühen, ihn noch evidenter zu machen; aber angewendet auf Heliopolis als den Ausgangspunct, wird die Ausführung in der bestimmten Zeit eine Unmöglichkeit.

Noch eine zweite Schwierigkeit, die gegen jeden Aufbruch von dem genannten Orte spricht, liegt in dem gänzlichen Mangel an Wasser, an dem alle Straßen bis nach Abschrud, nördlich vom Gebirge, leiden. Den Israeliten kann es nicht gefehlt haben; denn als sie es bald nachher drei Tage in der Wüste Schur entbehren, wird das auch erwähnt, 2 Mos. 15, 22. Hier fehlt jede solche Andeutung. Daß sie einen hinlänglichen Vorrath am Nil in Schläuche gefaßt und mitgenommen hätten, ist deßhalb nicht wahrscheinlich, weil sie nach den Textworten „weggetrieben wurden aus Aegypten und nicht verziehen konnten, auch sich keine Zehrung bereitet hatten", 2 Mos. 12, 39. Wollte man sich aber etwa darauf berufen, daß es Beduinenstämme gibt, wie die Beni Schammar, welche während des Frühlings, entfernt von Flüssen oder Brunnen, auf fruchtbaren Ebenen lagern, wo sie mehrere Wochen ohne alles Wasser zubringen und bloß von Milch leben, weil ihr Vieh des Wassers entbehren kann, so lange grüne und saftige Kräuter ihm Nahrung gewähren a), und wollte man dafür geltend machen, daß in der Wüste, durch welche die Israeliten gezogen wären, wenn gleich die Oberfläche großentheils aus Kies besteht, mit kleinen Rollsteinen überstreut, doch auch zahlreiche Wadis sich befinden mit zerstreuten Gruppen von Sträuchern und Kräutern, in welche während der Regenzeit bis in den März, selbst bis in den April, und noch nach derselben, also gerade um die Zeit, in der die Israeliten auszogen, die Einwohner von Belbeis und Scharkijah ihre Heerden von „Schafen und Zie-

---

a) Siehe Burckhardt's Bemerkungen über die Beduinen und Wahaby, S. 186., und vergl. Robinson a. a. O. I. S. 246.

gen" auf die Weide treiben a): so genügt das theils darum nicht, weil Milchnahrung für so und so viele Hunderttausende von Menschen eine Viehmenge weit über den Futterertrag dieser Wüste voraussetzt, theils weil auch viel Rindvieh darunter war, das des Wassers nicht entbehren kann, 2 Mos. 12, 38. 10, 9. — Endlich ist auch keine Wahrscheinlichkeit, daß vor Alters diese Gegend mehr Feuchtigkeit enthalten hätte. Weder gibt es dort Trümmer alter Ortslagen, noch haben Bohrversuche nach Wasser zu diesem verholfen. Vor etlichen Jahren hat man einen solchen im Wadi Ankebijah eben so erfolglos gemacht, wie 70 Jahre früher auf Befehl Ali Beg's der Brunnen al-Butr an der Hadschstraße zwar begonnen, dann aber wieder aufgegeben wurde, als man 80 Fuß tief gekommen war, ohne Wasser zu finden b). „Hätte man," schreibt Rüppell c), „vor dem vorgenommenen Versuche irgend einen verständigen Geologen zu Rathe gezogen, so würde derselbe sicherlich das erhaltene Resultat richtig vorausgesagt haben, daß nämlich bei dem gänzlichen Mangel einer mit Feuchtigkeit versehenen höhern Schichte in der Wüstenfläche zwischen Kairo und Suez keine Bohrversuche nach artesischen Brunnen gelingen konnten." Damit stimmen Robinson's Angaben vollkommen überein. Nedschum al-Chail, eine Beduinenstation in der Wüste, wohin etwa der Zug in Tischendorf's Sinn hätte gelangen müssen, bezeichnet er ausdrücklich als ohne Wasser. Es liegt vor Augen, daß bei solcher Bodenbeschaffenheit nun vollends an keine längeren Rasten der Israeliten auf ihren Stationen, wie der eben genannte Gelehrte annimmt, gedacht werden kann.

Noch einen weitern Grund gegen die in Frage stehende Straße, welchen Robinson von den Pferden des Pha-

a) Robinson a. a. O. S. 64 f.
b) Robinson a. a. O. S. 65. 66.
c) A. a. O. S. 102.

raonischen Heeres entnimmt, für deren je drei eine Kameellast Wasser erforderlich gewesen wäre, enthalten wir uns geltend zu machen. Denn weder ist darzuthun, daß jenes Heer den Israeliten auf derselbigen ganzen Straße gefolgt sey, noch wird einer Truppe, die so schnell verwendbar war, wie die ägyptische in der Erzählung erscheint, die Bereitschaft des Unentbehrlichsten zu ihrer Ausrüstung gefehlt haben. Dagegen darf nicht unbemerkt bleiben, daß die Abbeugung vom geraden Wege, welche nach der niebuhr'schen Hypothese bei Abschrud geschehen wäre, viel zu kurz und unbeträchtlich ist, um zu dem 2 Mos. 14, 3. darüber Ausgesagten zu passen.

Bestimmen, wie das der Fall ist, in jenen Gegenden die Brunnen und Wasserorte die Stationen der Karawanen, so wird nach dem Dargelegten die Straße der Israeliten nirgend anders als am Rande der Wüste, nach dem Delta zu, und der quer ostwärts durchschneidenden Vertiefung gesucht werden können, wo vom durchsickernden Nilwasser Brunnen genährt werden [a]), oder dem Grabenden der durchfeuchtete Boden das nasse Element zuquellen läßt.

Es ist noch übrig, diejenige Meinungsclasse zu prüfen, welche von der Identität des alten Raamses mit Heroopolis ausgeht. Die Stätte dieses Heroopolis haben die Gelehrten der französischen Expedition mit fast allgemeiner Beistimmung in dem oben erwähnten Wadi Tumilat bei dem Orte nachgewiesen, welcher jetzt Abu Keischeib (Andere: Keischeid) heißt, wo eine weite Aufhäufung von Trümmern eine alte Stadtlage anzeigt. Bei dieser Ansicht fällt sogleich die Schwierigkeit einer zu großen Entfernung des Aufbruchsortes von dem des Meeresdurchganges weg; denn die Beduinen berechnen den Weg von dort bis Suez nur zu zwei mäßigen Tagereisen, Robinson zu ungefähr 14

a) Rüppel a. a. O. S. 103.

Stunden. Die Weglinie, welcher die Israeliten gefolgt wären, zieht aber jeder der Gelehrten, die diese Meinung vertreten, Kiepert, Hengstenberg, Robinson, Ewald, in besonderer Weise. Auf Kiepert's Karte a) läuft sie als eine wenig gebeugte Schlangenlinie am westlichen Rande der Bitterseen, wo auch Sukkoth und Etham angenommen werden, nach Abschrud und Suez herab. So fehlt aber die Wendung oder Umkehr bei Etham, die dem Pharao auffiel und die der biblische Text ganz deutlich und bestimmt fordert, 2 Mos. 14, 2. 4 Mos. 33, 7. Der Weg der biblischen Erzählung kann also damit nicht getroffen, wenigstens nicht vollständig ermittelt seyn.

Offenbar nur um jene unerläßliche Wendung zu gewinnen, will Robinson b) den Ort Etham nicht weit von der jetzigen Spitze des Busens, auf dem Streifen Landes zwischen dem Wasser und der Aushöhlung der Bitterseen, und zwar östlich von der Stelle des alten Canals setzen, als den Punct, von wo aus der gerade Weg nach dem Sinai die Israeliten um die Spitze und an der östlichen Seite des Meeres entlang geführt haben würde. Statt diesem zu folgen, hätten sie sich von Etham mehr rechts gelenkt und wären auf der Westseite bis in die Nähe von Suez hinab gezogen. Das sey die Wendung so ganz vom Wege ab, wegen welcher Pharao sie für verirrt im Lande gehalten und die ihn verleitet habe, daß er ihnen mit seinen Reitern und Wagen nachjagte, in der Hoffnung, sie schnell einholen und zur Rückkehr zwingen zu können. — Aber auch dieser Hypothese liegen solche verwundersame Voraussetzungen zu Grunde, wie schon oben zurückgewiesen wurden. Denn mit welcher unsäglichen Blindheit müßte man doch die Israeliten Mann für Mann geschlagen denken, wenn sie an dem Puncte, wo der Busen bereits halb um-

---

a) Dessen Karte von Palästina. Berlin 1842.
b) A. a. O. I. S. 89.

schritten war, mit einem Male, ohne daß aus der Beschaffenheit dieses Platzes irgend ein verständiger Grund erkennbar ist, nach dem Lande zu umgewendet wären, aus dem sie flüchteten! Wie könnte Pharao alsbald von einer solchen kleinen Abbeugung Nachricht erhalten, warum deßhalb geglaubt haben, daß sie flöhen? Und wie konnte er meinen, er werde sie, die nothwendig sehr bald des Irrthums inne werden mußten und ihn in wenigen Stunden wieder gut machen konnten, bevor das geschehen seyn werde, mit seinen Wagen eingeholt haben? Lauter Unwahrscheinlichkeiten, Dunkelheiten, Irrthümer, Unmöglichkeiten!

Dieselbigen Fragen und Schwierigkeiten stehen der Meinung Hengstenberg's entgegen a). Er hält dafür, die Israeliten seyen schon am zweiten Tage des Zuges von Abu Keischeib aus bei Bir Suez, d. i. Brunnen von Suez, für ihn das biblische Etham, an der Nordspitze des arabischen Meerbusens gelagert gewesen. Aufbrechend von da, hätten sie so bald wie möglich um das Nordende ziehen und aus der „fatalen Klemme", nämlich zwischen dem Meere und der in Migdol, einer ägyptischen Grenzstadt, 12 römische Meilen von Pelusium, präsumirten ägyptischen Besatzung, sich zu befreien suchen sollen, ehe ihnen der Weg verlegt werden konnte; sie seyen aber von Etham auf Pihachiroth zurückgekehrt und, statt die Grenze zu überschreiten, „durch ein unbegreifliches Mißverständniß" wieder tiefer in Aegypten hineingegangen. — Allein hatten die Israeliten nach den oben beleuchteten Angaben der Schrift, gegen welche gerade Hengstenberg am wenigsten wird einwenden dürfen, die Erlaubniß zu einem dreitägigen Marsch, so befanden sie sich, klärlich zu sehen, am zweiten Abende bei Bir Suez lagernd, nicht im geringsten in einer Klemme, da sie während des noch verstatteten dritten Tages in aller Bequemlichkeit um das Meeresende herumkom-

a) Dessen: Die BB. Mose's und Aegypt. S. 48—59.

men konnten. Und was wäre die Besatzung von Migdol zu fürchten gewesen? Zwischen dieser und ihnen selbst lag nicht weniger, als fast die ganze Breite der Landenge. Hätten die Aegyptier den israelitischen Zug militärisch überwachen wollen, um eine Flucht zu verhüten, so mußte das, die jetzige Begrenzung des rothen Meeres vorausgesetzt, sogleich von Heroopolis aus geschehen, weil, wenn die Bitterseen trocken lagen, der Uebergang nach Asien überall offen war. Und warum von dem entfernten Migdol Truppen nachschicken, auf die Gefahr, zu spät zu kommen, da dergleichen jedenfalls in der Provinzialhauptstadt Raamses selbst vorhanden seyn mußten? Das sind neue Bedenken zu den andern obigen.

Noch ein weiteres liegt in dem Marsch, auf welchen die Israeliten den ganzen dritten Tag — denn Hengstenberg nimmt auch Station und Tagereise für identisch — verwendet haben sollen. Bir Suez ist von Pihachiroth (Adschrud), bei dem sie am Abend des dritten Tages lagerten, nur etwa zwei Stunden weit. Also nur über eine so kleine Strecke sollen sich die Israeliten fortbewegt haben, von denen doch der Vertheidiger dieser Ansicht selbst sagt, daß sie „in Eile" auszogen und daß ihnen Alles daran gelegen seyn mußte, aus der gefährlichen Lage so bald wie möglich herauszukommen. Wollten sie ziehen, warum dann sogleich wieder lagern? und wollten sie ruhen, warum dann ein Aufbruch und das Alarmiren einer so ungeheuern Menschenmasse? Endlich, was sind das für Querzüge! Erst am zweiten Tage bei Adschrud (Pihachiroth) vorbei südwärts, dann am dritten von Bir Suez wieder zurück nordwärts bis bei Adschrud, und zuletzt in der Nacht des Durchgangs nochmals auf diesem Wege südostwärts zurück, um wieder an das Meer zu gelangen, bei dem sie schon gelagert gewesen! Wir gestehen, das ist des „unbegreiflichen Mißverständnisses" doch etwas zu viel.

Zuletzt ist noch die Hypothese Ewald's anzuführen a). Auch nach dieser ist der Aufbruch von Heroopolis geschehen, welcher Ort für einerlei mit Abu Keischeib zu halten wäre, oder „vielleicht noch leichter mit dem in der Nähe liegenden Turbet Jehudi (d. i. jüdisches Grabmahl) b)." Von da wäre erst auf dem nächsten Wege nach Palästina in nordöstlicher Richtung zwei Lagerplätze weit fortgezogen worden, „als hätte Moses selbst die Größe der von dort drohenden Gefahr nicht ganz überblickt"; dann aber, als er „an der Grenze des Landes, am Saume der Aegypten von dem eigentlichen Palästina, d. h. dem Lande der Philistäer, trennenden Wüste stand", hätte er den Entschluß gefaßt, statt dieses den andern Weg nach dem Sinai einzuschlagen. Aber da von dem nördlichen Platze aus, wo Israel nun schon stand, eine andere Straße „unmöglich gewesen zu seyn scheint", so wäre „das Heer nun gewiß am Saume der Wüste gerade südlich bis auf den Ort herabgezogen", wo es auf den südöstlichen Weg stieß, und hätte dort bei Pihachiroth gelagert, „einem Orte, der nothwendig an der äußersten, westlichen Küste des rothen Meeres oberhalb Suez lag" und der nach Lage und Laut „nicht ohne eine gewisse Wahrscheinlichkeit" mit dem jetzigen Schloß Adschrud verglichen werde, wobei aber „immer die Bestimmung schwierig bleibe, daß es zwischen Migdol und dem Meere lag —, so daß sich hier die Frage erhebe, ob das rothe Meer schon damals auf seine jetzige Lage beschränkt, oder noch weiter nördlich die bittern Seen umfaßte."

---

a) Dessen Geschichte des Volkes Israel. II. S. 52 ff.

b) Hierbei ist nicht an das Turbet Jehudi zu denken, das nach Niebuhr (Reisebeschreib. I. S. 213.) und Mannert (Afrik. S. 484.) etliche Stunden nördlich von Kairo liegt, also 11—13 Stunden weit von Abu Keischeib ist. Das hier gemeinte zeigt die große französische Karte ¾ Stunden entfernt von diesem letzteren Orte.

Gern würden wir diese Ansicht, von der schon Tischendorf urtheilt, daß mit ihr die Wahrhaftigkeit der biblischen Erzählung nicht bestehen könne, stillschweigend ihrem Schicksal überlassen, wenn die allbekannten rumorenden Zornergüsse ihres reizbaren Vertheidigers gegen Dissentirende ein zureichender Grund seyn dürften, das für wahr Erkannte zurückzuhalten. Jedoch uns getröstend, daß ein Publicum über uns steht, vor dem kein Laut der Wahrheit spurlos verhallt, können wir zuerst unsere Verwunderung darüber nicht unterdrücken, einen Gelehrten, der so oft die Trägheit und Unwissenschaftlichkeit dieser Zeit beseufzt, an unserem Gegenstande, wo zu einer fleißig eingehenden Untersuchung Stoff und dringende Veranlassung war, mit einer „gewissen Wahrscheinlichkeit" trotz der „bleibenden Schwierigkeit" und mit dem bloßen „Erheben der Frage" überhin gehen zu sehen. Und wenn nur die Fingerzeige, an denen wir uns genügen lassen sollen, nicht das Gegentheil von Einklang, Verständniß, Vernunft in den Verlauf des Ereignisses und in die Charaktere der handelnden Personen brächten. Aber was heißt das anders, als Verwirrung in die Erzählung tragen, wenn nach S. 49. „gegen Pharao Mose von Anfang an keine andere Forderung aufgestellt hat, als die, zu erlauben, daß das Volk einmal am Sinai frei seinem eigenen Gotte ein Fest halte", nach S. 54 f. dagegen Moses erst, nachdem er zwei Stationen auf dem nordöstlichen Wege nach Palästina zu zurückgelegt hat, den Entschluß faßt, zuvor am Heiligthume des Sinai sich zu sammeln? Zwar könnte dieser Widerspruch auf Rechnung der zwei vom Hrn. Ewald geschaffenen Personen, seines präsumirten „ältesten" und „vierten Erzählers" gesetzt werden sollen; allein da bei keinem der biblischen Erzähler in den Verhandlungen Mose's mit Pharao des Sinai oder überhaupt eines Berges als Opferplatzes erwähnt wird [a]),

a) Ebendarum und weil im Texte keine Andeutung gegeben ist, daß die drei Tagereisen erst vom Mosesbrunnen, Suez gegen-

so ist jener Widerspruch offenbar gar nicht im biblischen Texte vorhanden, sondern eine baare Erfindung des neuern Dolmetsch. Moses hat immer den Weg von drei Tagen in die Wüste gefordert, worunter aber, wenn er nicht Unverstand geredet haben soll, nicht, auch nicht in runder Zahl, der von Raamses bis an den Sinai verstanden werden kann. — Und weiter, welche biblische Nachricht wäre noch vor Verdrehung sicher, wenn den so unzweideutigen und bestimmten Worten 2 Mos. 13, 17 f., Gott habe, als Pharao das Volk entließ, dasselbe nicht auf den Weg nach der Philister Land geführt, obschon er der nächste war, sondern auf die Straße nach der Wüste am Schilfmeere gewendet, — was natürlich auch gesagt werden konnte, wenn sie gleich beim Aufbruchsort von jener nördlichen Straße abgingen — der Sinn vom Hrn. Ewald untergeschoben werden darf, die Israeliten seyen allerdings zwei Stationen auf jenem nächsten palästinensischen Wege gezogen? —

Welche Rolle muß ferner dem Moses dabei zugetheilt werden! „Das seit längerer Zeit der Selbständigkeit und kriegerischen Fähigkeit etwas entwöhnte Volk jetzt sogleich den mächtigen Feinden nach Palästina hin entgegen zu führen, wäre", wie Ewald selbst bekennt, „für einen besonnenen Führer der letzte Ausweg gewesen." Nichts desto weniger soll Moses, derselbe Moses, welchen man sich, gleichfalls nach Hrn. Ewald, „nicht groß genug denken kann", eben diesen letzten Ausweg zuerst ergriffen haben!

über, zu rechnen wären, sehen wir auch für die Meinung (vergl. Ritter's Erdkunde. Sinai-Halbinsel, I. S. 735.) keinen Halt, daß bei Pharao eine Opferwallfahrt nach dem von jenem Brunnen so weit entfernten Berge Serbal nachgesucht worden sey. Wäre so weit wegzuziehen und in dieser Richtung erlaubt gewesen, so würde die hernach eingetretene Verwickelung zwischen den Aegyptiern und Israeliten ganz unerklärbar seyn.

Gern würden wir diese Ansicht, von der schon Tischendorf urtheilt, daß mit ihr die Wahrhaftigkeit der biblischen Erzählung nicht bestehen könne, stillschweigend ihrem Schicksal überlassen, wenn die allbekannten rumorenden Zornergüsse ihres reizbaren Vertheidigers gegen Dissentirende ein zureichender Grund seyn dürften, das für wahr Erkannte zurückzuhalten. Jedoch uns getröstend, daß ein Publicum über uns steht, vor dem kein Laut der Wahrheit spurlos verhallt, können wir zuerst unsere Verwunderung darüber nicht unterdrücken, einen Gelehrten, der so oft die Trägheit und Unwissenschaftlichkeit dieser Zeit beseufzt, an unserem Gegenstande, wo zu einer fleißig eingehenden Untersuchung Stoff und dringende Veranlassung war, mit einer „gewissen Wahrscheinlichkeit" trotz der „bleibenden Schwierigkeit" und mit dem bloßen „Erheben der Frage" überhin gehen zu sehen. Und wenn nur die Fingerzeige, an denen wir uns genügen lassen sollen, nicht das Gegentheil von Einklang, Verständniß, Vernunft in den Verlauf des Ereignisses und in die Charaktere der handelnden Personen brächten. Aber was heißt das anders, als Verwirrung in die Erzählung tragen, wenn nach S. 49. „gegen Pharao Mose von Anfang an keine andere Forderung aufgestellt hat, als die, zu erlauben, daß das Volk einmal am Sinai frei seinem eigenen Gotte ein Fest halte", nach S. 54 f. dagegen Moses erst, nachdem er zwei Stationen auf dem nordöstlichen Wege nach Palästina zu zurückgelegt hat, den Entschluß faßt, zuvor am Heiligthume des Sinai sich zu sammeln? Zwar könnte dieser Widerspruch auf Rechnung der zwei vom Hrn. Ewald geschaffenen Personen, seines präsumirten „ältesten" und „vierten Erzählers" gesetzt werden sollen; allein da bei keinem der biblischen Erzähler in den Verhandlungen Mose's mit Pharao des Sinai oder überhaupt eines Berges als Opferplatzes erwähnt wird [a]),

a) Ebendarum und weil im Texte keine Andeutung gegeben ist, daß die drei Tagereisen erst vom Mosesbrunnen, Suez gegen-

so ist jener Widerspruch offenbar gar nicht im biblischen Texte vorhanden, sondern eine baare Erfindung des neuern Dolmetsch. Moses hat immer den Weg von drei Tagen in die Wüste gefordert, worunter aber, wenn er nicht Unverstand geredet haben soll, nicht, auch nicht in runder Zahl, der von Raamses bis an den Sinai verstanden werden kann. — Und weiter, welche biblische Nachricht wäre noch vor Verdrehung sicher, wenn den so unzweideutigen und bestimmten Worten 2 Mos. 13, 17 f., Gott habe, als Pharao das Volk entließ, dasselbe nicht auf den Weg nach der Philister Land geführt, obschon er der nächste war, sondern auf die Straße nach der Wüste am Schilfmeere gewendet, — was natürlich auch gesagt werden konnte, wenn sie gleich beim Aufbruchsort von jener nördlichen Straße abgingen — der Sinn vom Hrn. Ewald untergeschoben werden darf, die Israeliten seyen allerdings zwei Stationen auf jenem nächsten palästinensischen Wege gezogen? —

Welche Rolle muß ferner dem Moses dabei zugetheilt werden! „Das seit längerer Zeit der Selbständigkeit und kriegerischen Fähigkeit etwas entwöhnte Volk jetzt sogleich den mächtigen Feinden nach Palästina hin entgegen zu führen, wäre", wie Ewald selbst bekennt, „für einen besonnenen Führer der letzte Ausweg gewesen." Nichts desto weniger soll Moses, derselbe Moses, welchen man sich, gleichfalls nach Hrn. Ewald, „nicht groß genug denken kann", eben diesen letzten Ausweg zuerst ergriffen haben!

über, zu rechnen wären, sehen wir auch für die Meinung (vergl. Ritter's Erdkunde. Sinai-Halbinsel, I. S. 735.) keinen Halt, daß bei Pharao eine Opferwallfahrt nach dem von jenem Brunnen so weit entfernten Berge Serbal nachgesucht worden sey. Wäre so weit wegzuziehen und in dieser Richtung erlaubt gewesen, so würde die hernach eingetretene Verwickelung zwischen den Aegyptiern und Israeliten ganz unerklärbar seyn.

Dieser Moses gibt dann den Weg auf, als er nach zwei Stationen sich einer Gefahr bewußt wird, die er eben so gut schon in Raamses kennen mußte. Die Gründe, ihn auf jene nordöstliche Straße zu weisen, sollen in der nähern Aufzeichnung der einzelnen Lagerplätze und der Verwickelung der sogleich folgenden Geschichte liegen. Allein gerade die beiden Lagerplätze, auf die es hier vorzugsweise ankäme, Sukkoth und Etham, „haben neuere Gelehrte bis jetzt nicht wieder gefunden", und durch den vorgeschlagenen Weg würden nach unserem Urtheil die Israeliten vielmehr der erzählten Verwickelung entrückt, statt in sie hineingezogen worden seyn. Man sehe sich nur die Oertlichkeit etwas genauer an.

Die Grenze der Wüste, welche Aegypten von Palästina trennt (Dschifar a)), fällt östlich von der Südspitze des Menzalehseees und dem Nordende der Bitterseeen und von Birket Temsah. Wer daran zweifelte, dem sagen es die Nilüberschwemmungen, die bis zu dem Birket Temsah und höher in Norden noch weiter östlich reichen. Auch Jacut deutet darauf in den hier unten angegebenen Stellen. Die Israeliten in Etham, am Saume jener Wüste, standen also nach Ewald's Meinung bereits jenseits, d. i. östlich von der schmalsten Stelle des Isthmus, auf dem Boden Asiens. Dazu würde stimmen, daß noch jetzt die gerade Straße aus dem Wadi Tumilat nach Syrien bei Abu Keischeib (Raamses) und oberhalb des Birket Temsah hinführt, und daß mit zwei Stationen, mag man sie noch so kurz ansetzen, wenn es sich irgend der Mühe des Aufbruchs lohnen sollte, aus der Nähe von Abu Keischeib nothwendig über Birket Temsah hinausgelangt werden mußte. Wendete sich dann Moses

a) Vergl. Jacut's Moschtarik, herausgegeben von Wüstenfeld, S. 39. 305. 431.

von Etham „gerade südlich" hinab, so hatte er Birket Temsah und die Aushöhlung der Bitterseen, die den Schied zwischen Afrika und Asien machen, zu seiner Rechten oder hinter sich und war einem Zusammenstoß mit den Aegyptiern nun schon weniger ausgesetzt. Es ist gar nicht abzusehen, warum Pharao wegen solches Standpunctes, da den Israeliten zwei Wege offen lagen, nordwärts nach Palästina, südwärts nach dem Sinai, hätte glauben können, die Wüste habe sie beschlossen, d. i. gefangen genommen und preisgegeben. War doch gerade von Anfang an die Forderung Mose's darauf gegangen, in die Wüste, ihm die Stätte der Freiheit, entlassen zu werden. Im Sinne des biblischen Textes (Pharao's) war offenbar nicht überhaupt die Wüste als Wüste, sondern die, in welche die Israeliten gerathen waren, wegen einer besondern Beschaffenheit eine solche Umschließung, daß die Flucht abgeschnitten zu seyn schien. Von der nordöstlichen nach Palästina zu, wohin Ewald weist, gilt das nicht; wir werden unten eine viel besser entsprechende Situation finden.

Endlich, wie soll man sich den Weg denken, auf welchem das Volk von seinem nordöstlichen Standpuncte nach Pihachiroth (Abschrud) gelangt wäre? Ewald hält selbst es für möglich, daß das Meer damals nicht seine jetzigen Grenzen hatte. Aus später darzulegenden Gründen wird sich uns mit höchster Wahrscheinlichkeit ergeben, daß die Bitterseeen noch vom Meere gefüllt waren. Von ihrer östlichen Position, Etham, hätten die Israeliten, um wieder auf die West- oder ägyptische Seite des Busens, auf der tiefer in Süden Pihachiroth lag, zurückzukommen, entweder nochmals den Weg westlich um Birket Temsah, beinahe in der Richtung nach Raamses, zurückziehen, oder auf dem höhern Strich zwischen der Spitze der Bitterseeen und dem Birket Temsah südwestwärts hereingehen müssen. Aber eine so verkehrte, dem Zwecke Mose's ganz zuwiderlaufende Be-

wegung, im Angesicht der Wasserspitze, wo Irrthum geradezu unmöglich war, dem sonst als so umsichtig bewährten Führer zuzumuthen, fühlen wir uns außer Stand. Diese Schwierigkeit bleibt dieselbige auch in dem andern Falle, daß die Bitterseeen schon trocken gewesen. Denn so war deren Thalfurche, die vormals noch merklicher gewesen seyn muß, und beim tiefern Hinabgelangen die entgegenkommende Meeresspitze solch' ein deutliches Zeichen, um allen Irrthum, d. i. jenes Hinabgehen bis Adschrud und hinter die Wasserzunge bis Suez, zu verhüten. Von jedem Puncte dieses Marsches wäre die Freiheit gegeben gewesen, nach dem Sinai hinzuziehen. Wäre jene erste Direction, die Moses gegeben hätte, auf den nordöstlichen Weg gen Palästina schon eine Unbesonnenheit gewesen, so würde diese sogleich folgende Irreleitung zumal für einen Anführer, der diese Gegenden mehrmals, auch mit dem Hinblick auf sein künftiges Führergeschäft, bereist hatte, eine solche erschreckliche Kopflosigkeit gewesen seyn, daß man nicht begriffe, wie auf Geheiß eines solchen Mannes das Volk sich zu dem lebensgefährlichen Wagniß des Meeresdurchgangs unmittelbar darauf hätte entschließen und wie überhaupt ein solcher Unbesonnener sich an der Spitze des Ganzen hätte halten können. „Unter so vielen Tausenden", bemerkt schon Niebuhr a), „mußten doch Viele gewesen seyn, die die Wege sehr wohl kannten. Diese würden sich gewiß dawider gesetzt haben, wenn Moses sie durch einen solchen Weg hätte führen wollen. Man darf nur mit einer Karawane reisen, die auf ihrem Wege einige Hindernisse, etwa einen kleinen Fluß, antrifft, so wird man finden, daß auch die Morgenländer sich auf ihren Reisen als vernünftige Leute zeigen, die sich von ihrem Karwanbaschi nicht blindlings führen lassen."

---

a) Dessen Beschreibung von Arabien, S. 406.

Sprechen wir es summarisch aus, jede Hypothese, die auf solche Mißverständnisse und unerklärliche Irrthümer seitens Mose's gegründet wird, desgleichen bei den letzteren zugestanden sind, erachten wir von vorn herein und so lange für verwerflich, als irgend noch eine Möglichkeit des Verständnisses ohne solche Mittel der Verzweiflung ausgedacht werden kann. Noch manches andere Anstößige in Ewald's Auffassung, wie den angeblichen Treubruch Pharao's und der Aegyptier nach Israels Abzug; das Mitgeben von Pharao's eignen Thieren zu Opfern, die Ueberschreitung der dreitägigen Frist, weil kein ägyptisches Heer so schnell hätte entsendet werden können, was nur aus einer ungenügenden Vergegenwärtigung der historischen Verhältnisse eingewendet werden konnte, glauben wir nicht nöthig zu haben, des Weitern zu erörtern.

Unsere kritische Rundschau ist hiermit vollbracht. Sie wird es rechtfertigen, eine neue Lösung zu suchen, wenn die Bedenken, die sich bei jeder der vorgeführten Ansichten aufdrängten, auch in der Leser Wage Gewicht haben. Hat vermöge dieses Ganges bisher vorzugsweise die Negation walten müssen, so war das doch solch' eine, die zugleich ganz bestimmte positive Data in ihrem Schooße trägt. Denn indem erhellt, daß unter den von der Bibel festgestellten Bedingungen, in der dreitägigen Frist, ohne Wassermangel, mit der Wendung, der israelitische Zug von keinem der vorgeschlagenen Aufbruchsorte bei der jetzigen Begrenzung des arabischen Meerbusens sich bei in der Weise der biblischen Erzählung begeben können; so ist dadurch auch die Wahl eines andern Punctes für Raamses und die Voraussetzung einer andern Ausdehnung des Meeres, und zwar beides zugleich von selbst bestimmt. Zunächst wird nun darzulegen seyn, wie mit diesen beiden, aus der Geschichtserzählung, gleichsam zwischen den Zeilen hervorspringenden Forderungen auch noch sowohl, die geognostische Physiognomie der See-

gegend, wie Data der alten Geographie förderlichst zusammentreffen.

Wir bewegen uns hierfür vorzüglich an jenen oben erwähnten Vertiefungen hin, welche die vom Delta östliche Wüste unter dem Namen Wadi Tumilat in der Richtung von West nach Ost und als Bitterseebecken von Süd nach Nord durchsetzen. Leider hat aber über der Durchforschung dieses für unsern Gegenstand wichtigsten Terrains ein eigener Unstern gewaltet. Ueber die Zuverlässigkeit der französischen Ingenieurs bei der ägyptischen Expedition werden Zweifel gehegt a), die sich uns durch unsere Untersuchung verstärkt haben; andere gewissenhafte Beobachter, die in der Nähe und wohlbekannt waren mit der Bedeutung dieser Stelle, wurden durch Zeitmangel, wie Robinson, oder durch Nachrichten von Beduinenaufständen, wie D. Zimpel, ein amerikanischer Ingenieur, dessen Kameele, so erzählte er uns mündlich, unter dem jetzigen Regenten Abbas Pascha schon in Kairo für einen Ritt dahin gesattelt waren, an der Ausführung verhindert, und noch anderes Material liegt entweder unter Verschluß, wie das der Commission, die jüngst die Landenge behufs eines Durchstichs untersucht hat, oder ist als mündlicher Vortrag, wie D. Abeken's in der Gesellschaft für Erdkunde in Berlin (am 8. Juli 1848.), für die Auswärtigen nicht recht nutzbar geworden, oder sonst zur Zeit noch unzugänglich, wie die neue Karte des Nildelta von Linant und dessen Memoire über den projectirten Verbindungscanal zwischen dem rothen und mittelländischen Meere, um deren Erlangung ich mich in Deutschland vergeblich bemüht habe. Noch am ergiebigsten sind die Nachrichten über die nächste Umgebung von Suez; für den nördlichern District aber sind wir fast nur auf den Bericht Seetzen's angewiesen b). Dieser zuverlässige Mann bereiste

a) Siehe Robinson a. a. O. I. S. 423.

b) In Zach's monatl. Correspond. B. XXVI. S. 385 ff. Wie ich neuerlichst vom Herrn D. Kiepert vernehme, ist ge-

im Jahre 1809 die Nordgegend vom rothen Meere zweimal, zuerst von Belbeis nach Suez gehend, aber nicht, wie er wollte, durch den Wadi Tumilat, sondern von seinen Beduinen erst getäuscht, dann genöthigt, in gerader Richtung durch die südlichere Wüste; zum zweiten Male, kurz darauf, von Suez aus, aber auch dabei von einem Mißgeschick, einer Augenentzündung, betroffen, die durch die blendend weiße Sandebene so verschlimmert wurde, daß er sich die Augen verbinden mußte. Je spärlicher die Nachrichten, desto sorgfältiger lesen wir sie zusammen, zumal manche der jetzt gültigen Positionen, selbst auf Karten wie der Kiepert'schen, keineswegs über alle Zweifel erhaben zu seyn scheinen.

Die Configuration des Isthmus zwischen dem See Menzaleh und dem Suezbusen, die beide, tief in das feste Land einschneidend, zumal mit der Fortsetzung in den Bitterseeen und dem Birket Temsah (Krokodilseeen), einander bis auf eine geringe Entfernung entgegenkommen, legt die Vermuthung nahe, daß beide einmal zusammengehangen haben. Selbst nach Seite des Delta möchte eine vormals bestandene Wasserverbindung vorausgesetzt werden, da auch die Ueberschwemmungen des Nils zuweilen die Krokodilseeen durch den Wadi Tumilat erreichen und von da nach dem Mittelmeere abfließen. Hr. D. Abeken, der die Wasserscheiden untersucht hat, verneint es jedoch, daß nach einer der beiden Seiten hin je ein natürlicher Zusammenhang des rothen Meeres bestanden habe a). Jedenfalls würde er einer viel frühern, vorgeschichtlichen Epoche angehört haben und hier in keinen Betracht kommen.

Den höchsten Punct der Abdämmung zwischen den Wassergebieten des Nils und des rothen Meeres macht eine

rade der Theil des ausführlichen Seetzen'schen Tagebuchs, der hier in Betracht kommt, auch verloren gegangen und in dem, so viel mir bekannt, in Berlin aufbewahrten Manuscript nicht vorhanden.

a) Siehe N. Jenaische Lit.-Ztg. 1848. Nr. 209.

men konnten. Und was wäre die Besatzung von Migdol zu fürchten gewesen? Zwischen dieser und ihnen selbst lag nicht weniger, als fast die ganze Breite der Landenge. Hätten die Aegyptier den israelitischen Zug militärisch überwachen wollen, um eine Flucht zu verhüten, so mußte das, die jetzige Begrenzung des rothen Meeres vorausgesetzt, sogleich von Heroopolis aus geschehen, weil, wenn die Bitterseen trocken lagen, der Uebergang nach Asien überall offen war. Und warum von dem entfernten Migdol Truppen nachschicken, auf die Gefahr, zu spät zu kommen, da dergleichen jedenfalls in der Provinzialhauptstadt Raamses selbst vorhanden seyn mußten? Das sind neue Bedenken zu den andern obigen.

Noch ein weiteres liegt in dem Marsch, auf welchen die Israeliten den ganzen dritten Tag — denn Hengstenberg nimmt auch Station und Tagereise für identisch — verwendet haben sollen. Bir Suez ist von Pihachiroth (Adschrud), bei dem sie am Abend des dritten Tages lagerten, nur etwa zwei Stunden weit. Also nur über eine so kleine Strecke sollen sich die Israeliten fortbewegt haben, von denen doch der Vertheidiger dieser Ansicht selbst sagt, daß sie „in Eile" auszogen und daß ihnen Alles daran gelegen seyn mußte, aus der gefährlichen Lage so bald wie möglich herauszukommen. Wollten sie ziehen, warum dann sogleich wieder lagern? und wollten sie ruhen, warum dann ein Aufbruch und das Alarmiren einer so ungeheuern Menschenmasse? Endlich, was sind das für Querzüge! Erst am zweiten Tage bei Adschrud (Pihachiroth) vorbei südwärts, dann am dritten von Bir Suez wieder zurück nordwärts bis bei Adschrud, und zuletzt in der Nacht des Durchgangs nochmals auf diesem Wege südostwärts zurück, um wieder an das Meer zu gelangen, bei dem sie schon gelagert gewesen! Wir gestehen, das ist des „unbegreiflichen Mißverständnisses" doch etwas zu viel.

Zuletzt ist noch die Hypothese Ewald's anzuführen a). Auch nach dieser ist der Aufbruch von Heroopolis geschehen, welcher Ort für einerlei mit Abu Keischeib zu halten wäre, oder „vielleicht noch leichter mit dem in der Nähe liegenden Turbet Jehudi (d. i. jüdisches Grabmahl) b)." Von da wäre erst auf dem nächsten Wege nach Palästina in nordöstlicher Richtung zwei Lagerplätze weit fortgezogen worden, „als hätte Moses selbst die Größe der von dort drohenden Gefahr nicht ganz überblickt"; dann aber, als er „an der Grenze des Landes, am Saume der Aegypten von dem eigentlichen Palästina, d. h. dem Lande der Philistäer, trennenden Wüste stand", hätte er den Entschluß gefaßt, statt dieses den andern Weg nach dem Sinai einzuschlagen. Aber da von dem nördlichen Platze aus, wo Israel nun schon stand, eine andere Straße „unmöglich gewesen zu seyn scheint", so wäre „das Heer nun gewiß am Saume der Wüste gerade südlich bis auf den Ort herabgezogen", wo es auf den südöstlichen Weg stieß, und hätte dort bei Pihachiroth gelagert, „einem Orte, der nothwendig an der äußersten, westlichen Küste des rothen Meeres oberhalb Suez lag" und der nach Lage und Laut „nicht ohne eine gewisse Wahrscheinlichkeit" mit dem jetzigen Schloß Adschrud verglichen werde, wobei aber „immer die Bestimmung schwierig bleibe, daß es zwischen Migdol und dem Meere lag —, so daß sich hier die Frage erhebe, ob das rothe Meer schon damals auf seine jetzige Lage beschränkt, oder noch weiter nördlich die bittern Seen umfaßte."

---

a) Dessen Geschichte des Volkes Israel. II. S. 52 ff.

b) Hierbei ist nicht an das Turbet Jehudi zu denken, das nach Niebuhr (Reisebeschreib. I. S. 213.) und Mannert (Afrik. S. 484.) etliche Stunden nördlich von Kairo liegt, also 11—13 Stunden weit von Abu Keischeib ist. Das hier gemeinte zeigt die große französische Karte ¾ Stunden entfernt von diesem letzteren Orte.

Gern würden wir diese Ansicht, von der schon Tischendorf urtheilt, daß mit ihr die Wahrhaftigkeit der biblischen Erzählung nicht bestehen könne, stillschweigend ihrem Schicksal überlassen, wenn die allbekannten rumorenden Zornergüsse ihres reizbaren Vertheidigers gegen Dissentirende ein zureichender Grund seyn dürften, das für wahr Erkannte zurückzuhalten. Jedoch uns getröstend, daß ein Publicum über uns steht, vor dem kein Laut der Wahrheit spurlos verhallt, können wir zuerst unsere Verwunderung darüber nicht unterdrücken, einen Gelehrten, der so oft die Trägheit und Unwissenschaftlichkeit dieser Zeit beseufzt, an unserem Gegenstande, wo zu einer fleißig eingehenden Untersuchung Stoff und dringende Veranlassung war, mit einer „gewissen Wahrscheinlichkeit" trotz der „bleibenden Schwierigkeit" und mit dem bloßen „Erheben der Frage" überhin gehen zu sehen. Und wenn nur die Fingerzeige, an denen wir uns genügen lassen sollen, nicht das Gegentheil von Einklang, Verständniß, Vernunft in den Verlauf des Ereignisses und in die Charaktere der handelnden Personen brächten. Aber was heißt das anders, als Verwirrung in die Erzählung tragen, wenn nach S. 49. „gegen Pharao Mose von Anfang an keine andere Forderung aufgestellt hat, als die, zu erlauben, daß das Volk einmal am Sinai frei seinem eigenen Gotte ein Fest halte", nach S. 54 f. dagegen Moses erst, nachdem er zwei Stationen auf dem nordöstlichen Wege nach Palästina zu zurückgelegt hat, den Entschluß faßt, zuvor am Heiligthume des Sinai sich zu sammeln? Zwar könnte dieser Widerspruch auf Rechnung der zwei vom Hrn. Ewald geschaffenen Personen, seines präsumirten „ältesten" und „vierten Erzählers" gesetzt werden sollen; allein da bei keinem der biblischen Erzähler in den Verhandlungen Mose's mit Pharao des Sinai oder überhaupt eines Berges als Opferplatzes erwähnt wird a),

a) Ebendarum und weil im Texte keine Andeutung gegeben ist, daß die drei Tagereisen erst vom Mosesbrunnen, Suez gegen-

so ist jener Widerspruch offenbar gar nicht im biblischen Texte vorhanden, sondern eine baare Erfindung des neuern Dolmetsch. Moses hat immer den Weg von drei Tagen in die Wüste gefordert, worunter aber, wenn er nicht Unverstand geredet haben soll, nicht, auch nicht in runder Zahl, der von Raamses bis an den Sinai verstanden werden kann. — Und weiter, welche biblische Nachricht wäre noch vor Verdrehung sicher, wenn den so unzweideutigen und bestimmten Worten 2 Mos. 13, 17 f., Gott habe, als Pharao das Volk entließ, dasselbe nicht auf den Weg nach der Philister Land geführt, obschon er der nächste war, sondern auf die Straße nach der Wüste am Schilfmeere gewendet, — was natürlich auch gesagt werden konnte, wenn sie gleich beim Aufbruchsort von jener nördlichen Straße abgingen — der Sinn vom Hrn. Ewald untergeschoben werden darf, die Israeliten seyen allerdings zwei Stationen auf jenem nächsten palästinensischen Wege gezogen? —

Welche Rolle muß ferner dem Moses dabei zugetheilt werden! „Das seit längerer Zeit der Selbständigkeit und kriegerischen Fähigkeit etwas entwöhnte Volk jetzt sogleich den mächtigen Feinden nach Palästina hin entgegen zu führen, wäre", wie Ewald selbst bekennt, „für einen besonnenen Führer der letzte Ausweg gewesen." Nichts desto weniger soll Moses, derselbe Moses, welchen man sich, gleichfalls nach Hrn. Ewald, „nicht groß genug denken kann", eben diesen letzten Ausweg zuerst ergriffen haben!

über, zu rechnen wären, sehen wir auch für die Meinung (vergl. Ritter's Erdkunde. Sinai-Halbinsel, I. S. 735.) keinen Halt, daß bei Pharao eine Opferwallfahrt nach dem von jenem Brunnen so weit entfernten Berge Serbal nachgesucht worden sey. Wäre so weit wegzuziehen und in dieser Richtung erlaubt gewesen, so würde die hernach eingetretene Verwickelung zwischen den Aegyptiern und Israeliten ganz unerklärbar seyn.

Dieser Moses gibt dann den Weg auf, als er nach zwei Stationen sich einer Gefahr bewußt wird, die er eben so gut schon in Raamses kennen mußte. Die Gründe, ihn auf jene nordöstliche Straße zu weisen, sollen in der nähern Aufzeichnung der einzelnen Lagerplätze und der Verwickelung der sogleich folgenden Geschichte liegen. Allein gerade die beiden Lagerplätze, auf die es hier vorzugsweise ankäme, Sukkoth und Etham, „haben neuere Gelehrte bis jetzt nicht wieder gefunden", und durch den vorgeschlagenen Weg würden nach unserem Urtheil die Israeliten vielmehr der erzählten Verwickelung entrückt, statt in sie hineingezogen worden seyn. Man sehe sich nur die Oertlichkeit etwas genauer an.

Die Grenze der Wüste, welche Aegypten von Palästina trennt (Dschifar a)), fällt östlich von der Südspitze des Menzalehseees und dem Nordende der Bitterseeen und von Birket Temsah. Wer daran zweifelte, dem sagen es die Nilüberschwemmungen, die bis zu dem Birket Temsah und höher in Norden noch weiter östlich reichen. Auch Jacut deutet darauf in den hier unten angegebenen Stellen. Die Israeliten in Etham, am Saume jener Wüste, standen also nach Ewald's Meinung bereits jenseits, d. i. östlich von der schmalsten Stelle des Isthmus, auf dem Boden Asiens. Dazu würde stimmen, daß noch jetzt die gerade Straße aus dem Wadi Tumilat nach Syrien bei Abu Keischeib (Raamses) und oberhalb des Birket Temsah hinführt, und daß mit zwei Stationen, mag man sie noch so kurz ansetzen, wenn es sich irgend der Mühe des Aufbruchs lohnen sollte, aus der Nähe von Abu Keischeib nothwendig über Birket Temsah hinausgelangt werden mußte. Wendete sich dann Moses

---

a) Vergl. Jacut's Moschtarik, herausgegeben von Wüstenfeld, S. 39. 305. 431.

von Etham „gerade südlich“ hinab, so hatte er Birket Temsah und die Aushöhlung der Bitterseeen, die den Schied zwischen Afrika und Asien machen, zu seiner Rechten oder hinter sich und war einem Zusammenstoß mit den Aegyptiern nun schon weniger ausgesetzt. Es ist gar nicht abzusehen, warum Pharao wegen solches Standpunctes, da den Israeliten zwei Wege offen lagen, nordwärts nach Palästina, südwärts nach dem Sinai, hätte glauben können, die Wüste habe sie beschlossen, d. i. gefangen genommen und preisgegeben. War doch gerade von Anfang an die Forderung Mose's darauf gegangen, in die Wüste, ihm die Stätte der Freiheit, entlassen zu werden. Im Sinne des biblischen Textes (Pharao's) war offenbar nicht überhaupt die Wüste als Wüste, sondern die, in welche die Israeliten gerathen waren, wegen einer besondern Beschaffenheit eine solche Umschließung, daß die Flucht abgeschnitten zu seyn schien. Von der nordöstlichen nach Palästina zu, wohin Ewald weist, gilt das nicht; wir werden unten eine viel besser entsprechende Situation finden.

Endlich, wie soll man sich den Weg denken, auf welchem das Volk von seinem nordöstlichen Standpuncte nach Pihachiroth (Adschrud) gelangt wäre? Ewald hält selbst es für möglich, daß das Meer damals nicht seine jetzigen Grenzen hatte. Aus später darzulegenden Gründen wird sich uns mit höchster Wahrscheinlichkeit ergeben, daß die Bitterseeen noch vom Meere gefüllt waren. Von ihrer östlichen Position, Etham, hätten die Israeliten, um wieder auf die West- oder ägyptische Seite des Busens, auf der tiefer in Süden Pihachiroth lag, zurückzukommen, entweder nochmals den Weg westlich um Birket Temsah, beinahe in der Richtung nach Raamses, zurückziehen, oder auf dem höhern Strich zwischen der Spitze der Bitterseeen und dem Birket Temsah südwestwärts hereingehen müssen. Aber eine so verkehrte, dem Zwecke Mose's ganz zuwiderlaufende Be-

vergang, im Angesicht der Wasserspitze, wo Irrthum gerade zu unmöglich war, dem sonst als so umsichtig bewährten Führer zuzumuthen, fühlen wir uns außer Stand. Diese Schwierigkeit bleibt dieselbige auch in dem andern Falle, daß die Bitterseeen schon trocken gewesen. Denn so war deren Thalfurche, die vormals noch merklicher gewesen seyn muß, und beim tiefern Hinabgelangen die entgegenkommende Meeresspitze solch' ein deutliches Zeichen, um allen Irrthum, d. i. jenes Hinabgehen bis Adschrud und hinter die Wasserzunge bis Suez, zu verhüten. Von jedem Puncte dieses Marsches wäre die Freiheit gegeben gewesen, nach dem Sinai hinzuziehen. Wäre jene erste Direction, die Moses gegeben hätte, auf den nordöstlichen Weg gen Palästina schon eine Unbesonnenheit gewesen, so würde diese sogleich folgende Irreleitung zumal für einen Anführer, der diese Gegenden mehrmals, auch mit dem Hinblick auf sein künftiges Führergeschäft, bereist hatte, eine solche erschreckliche Kopflosigkeit gewesen seyn, daß man nicht begriffe, wie auf Geheiß eines solchen Mannes das Volk sich zu dem lebensgefährlichen Wagniß des Meeresdurchgangs unmittelbar darauf hätte entschließen und wie überhaupt ein solcher Unbesonnener sich an der Spitze des Ganzen hätte halten können. „Unter so vielen Tausenden", bemerkt schon Niebuhr a), „mußten doch Viele gewesen seyn, die die Wege sehr wohl kannten. Diese würden sich gewiß dawider gesetzt haben, wenn Moses sie durch einen solchen Weg hätte führen wollen. Man darf nur mit einer Karawane reisen, die auf ihrem Wege einige Hindernisse, etwa einen kleinen Fluß, antrifft, so wird man finden, daß auch die Morgenländer sich auf ihren Reisen als vernünftige Leute zeigen, die sich von ihrem Karwanbaschi nicht blindlings führen lassen."

---

a) Dessen Beschreibung von Arabien, S. 406.

Sprechen wir es summarisch aus, jede Hypothese, die auf solche Mißverständnisse und unerklärliche Irrthümer seitens Mose's gegründet wird, dergleichen bei den letzteren zugestanden sind, erachten wir von vorn herein und so lange für verwerflich, als irgend noch eine Möglichkeit des Verständnisses ohne solche Mittel der Verzweiflung ausgedacht werden kann. Noch manches andere Anstößige in Ewald's Auffassung, wie den angeblichen Treubruch Pharao's und der Aegyptier nach Israels Abzug; das Mitgeben von Pharao's eignen Thieren zu Opfern, die Ueberschreitung der dreitägigen Frist, weil kein ägyptisches Heer so schnell hätte entsendet werden können, was nur aus einer ungenügenden Vergegenwärtigung der historischen Verhältnisse eingewendet werden konnte; glauben wir nicht nöthig zu haben, des Weitern zu erörtern.

Unsere kritische Rundschau ist hiermit vollbracht. Sie wird es rechtfertigen, eine neue Lösung zu suchen, wenn die Bedenken, die sich bei jeder der vorgeführten Ansichten aufdrängten, auch in der Leser Wage Gewicht haben. Hat vermöge dieses Ganges bisher vorzugsweise die Negation walten müssen, so war das doch solch' eine, die zugleich ganz bestimmte positive Data in ihrem Schooße trägt. Denn indem erhellt, daß unter den von der Bibel festgestellten Bedingungen, in der dreitägigen Frist, ohne Wassermangel, mit der Wendung, der israelitische Zug von keinem der vorgeschlagenen Aufbruchsorte bei der jetzigen Begrenzung des arabischen Meerbusens sich hat in der Weise der biblischen Erzählung begeben können; so ist dadurch auch die Wahl eines andern Punctes für Raamses und die Voraussetzung einer andern Ausdehnung des Meeres, und zwar beides zugleich von selbst bestimmt. Zunächst wird nun darzulegen seyn, wie mit diesen beiden, aus der Geschichtserzählung, gleichsam zwischen den Zeilen hervorspringenden Forderungen auch noch sowohl, die geognostische Physiognomie der See-

gegend, wie Data der alten Geographie förderlichst zusammentreffen.

Wir bewegen uns hierfür vorzüglich an jenen oben erwähnten Vertiefungen hin, welche die vom Delta östliche Wüste unter dem Namen Wadi Tumilat in der Richtung von West nach Ost und als Bitterseebecken von Süd nach Nord durchsetzen. Leider hat aber über der Durchforschung dieses für unsern Gegenstand wichtigsten Terrains ein eigener Unstern gewaltet. Ueber die Zuverlässigkeit der französischen Ingenieurs bei der ägyptischen Expedition werden Zweifel gehegt a), die sich uns durch unsere Untersuchung verstärkt haben; andere gewissenhafte Beobachter, die in der Nähe und wohlbekannt waren mit der Bedeutung dieser Stelle, wurden durch Zeitmangel, wie Robinson, oder durch Nachrichten von Beduinenaufständen, wie D. Zimpel, ein amerikanischer Ingenieur, dessen Kameele, so erzählte er uns mündlich, unter dem jetzigen Regenten Abbas Pascha schon in Kairo für einen Ritt dahin gesattelt waren, an der Ausführung verhindert, und noch anderes Material liegt entweder unter Verschluß, wie das der Commission, die jüngst die Landenge behufs eines Durchstichs untersucht hat, oder ist als mündlicher Vortrag, wie D. Abeken's in der Gesellschaft für Erdkunde in Berlin (am 8. Juli 1848), für die Auswärtigen nicht recht nutzbar geworden, oder sonst zur Zeit noch unzugänglich, wie die neue Karte des Nildelta von Linant und dessen Memoire über den projectirten Verbindungscanal zwischen dem rothen und mittelländischen Meere, um deren Erlangung ich mich in Deutschland vergeblich bemüht habe. Noch am ergiebigsten sind die Nachrichten über die nächste Umgebung von Suez; für den nördlichern District aber sind wir fast nur auf den Bericht Seetzen's angewiesen b). Dieser zuverlässige Mann bereiste

a) Siehe Robinson a. a. O. I. S. 428.

b) In Zach's monatl. Correspond. B. XXVI. S. 385 ff. Wie ich neuerlichst vom Herrn D. Kiepert vernehme, ist ge-

im Jahre 1800 die Nordgegend vom rothen Meere zweimal, zuerst von Belbeis nach Suez gehend, aber nicht, wie er wollte, durch den Wadi Tumilat, sondern von seinen Beduinen erst getäuscht, dann genöthigt, in gerader Richtung durch die südlichere Wüste; zum zweiten Male, kurz darauf, von Suez aus, aber auch dabei von einem Mißgeschick, einer Augenentzündung, betroffen, die durch die blendend weiße Sandebene so verschlimmert wurde, daß er sich die Augen verbinden mußte. Je spärlicher die Nachrichten, desto sorgfältiger lesen wir sie zusammen, zumal manche der jetzt gültigen Positionen, selbst auf Karten wie der Kiepert'schen, keineswegs über alle Zweifel erhaben zu seyn scheinen.

Die Configuration des Isthmus zwischen dem See Menzaleh und dem Suezbusen, die beide, tief in das feste Land einschneidend, zumal mit der Fortsetzung in den Bitterseeen und dem Birket Temsah (Krokodilseeen), einander bis auf eine geringe Entfernung entgegenkommen, legt die Vermuthung nahe, daß beide einmal zusammengehangen haben. Selbst nach Seite des Delta möchte eine vormals bestandene Wasserverbindung vorausgesetzt werden, da auch die Ueberschwemmungen des Nils zuweilen die Krokodilseeen durch den Wadi Tumilat erreichen und von da nach dem Mittelmeere abfließen. Hr. D. Abeken, der die Wasserscheiden untersucht hat, verneint es jedoch, daß nach einer der beiden Seiten hin je ein natürlicher Zusammenhang des rothen Meeres bestanden habe a). Jedenfalls würde er einer viel frühern, vorgeschichtlichen Epoche angehört haben und hier in keinen Betracht kommen.

Den höchsten Punct der Abdämmung zwischen den Wassergebieten des Nils und des rothen Meeres macht eine

---

rade der Theil des ausführlichen Seetzen'schen Tagebuchs, der hier in Betracht kommt, auch verloren gegangen und in dem, so viel mir bekannt, in Berlin aufbewahrten Manuscript nicht vorhanden.

a) Siehe N. Jenaische Lit.-Ztg. 1848. Nr. 209.

Bodenerhebung am Westende der Bitterseeen, oberhalb der Stätte, wo Seetzen el-Arbek erwähnt. Diese für unsere schwebende Frage recht beachtenswerthe Thatsache ergibt sich aus folgenden Daten. Das rothe Meer hat mit dem Nile bei Kairo im Durchschnitt die gleiche Höhe über dem Spiegel des Mittelmeeres von 27½ franz. Fuß a). Zwischen jenen beiden, dem rothen Meere und Nile, befindet sich die Aushöhlung der Bitterseeen, die nach den Messungen der französischen Ingenieure und nach der übereinstimmenden Notiz des Plinius b) 40—50 Fuß unter der Wasserhöhe des arabischen Busens, also auch der entsprechenden des Nils liegen. Dennoch fließen jetzt die Gewässer keines der beiden in das trockene oder zum Theil sumpfige Becken der Bitterseeen. Nach Seiten des Meerbusens hemmt ein breiter, sandiger Strich Landes, östlich von Adschrud, der nur „etwa drei Fuß über dem Wasserspiegel" des Busens, oder da dieser selbst sich zur Fluthzeit bis zu 30 Fuß über dem mittelländischen Meere erhebt, bis zu 33 oder 34 Fuß über dieses steigt. Wir wollen diesen Strich Adschrud-Isthmus nennen. — Nach Seiten des Nils würde eine solche Bodenhöhe nicht ausreichen, um seine Gewässer von den Bitterseeen abzudämmen. Denn die Nilhöhe bei Kairo fanden die Franzosen bei gewöhnlicher Anschwellung zu 39½ Fuß; bei einer ganz außerordentlich starken Ueberschwemmung, die bis el-Arbek reicht, muß sie noch höher gehen. Hieraus folgt, daß die Dünen bei Arbek, die das Einfließen der Nilwasser in das Bitterseebecken verhindern, mehr als 40 Fuß über dem Mittelmeere liegen, während die des Adschrud-Isthmus nur 34 Fuß betragen. Ganz damit in Einklang sagt Robinson, ein höherer Strich (als der bei Adschrud) anschwellenden Landes trenne die Bitterseeen am (nord-?) westlichen Ende von den Krokodilseeen und mache die äußerste Grenze der Nilüber-

a) Vgl. Robinson a. a. O. I. S. 423 f. 81.
b) Vgl. Mannert's Geographie von Afrika. I. S. 511.

schwemmungen. Dieser Landstrich, den wir als Arbek-Isthmus bezeichnen wollen, ist, wenn die vorhin erwähnte Ansicht D. Abeken's ihre Richtigkeit hat, die alte und ursprüngliche Wasserscheide zwischen dem Gebiete des Nils mit dem Mittelmeere einerseits und andererseits dem des arabischen Busens. Zu diesem letztern gehören auch die Bitterseeen, der Krokodilsee aber eben so offenbar zu jenem des Nils und Mittelmeeres.

Es ist nicht dieses Orts, darzuthun, wie nach der künstlichen Durchbrechung des Arbek-Isthmus der Nil in der Ueberschwemmungszeit die so viel tiefer liegenden Bitterseeen mit süßem Wasser gespeist haben muß, was Strabo (XVII, 1, 25. 26.) als Augenzeuge erzählt, wogegen für gewöhnlich das Salzwasser des arabischen Busens, vorausgesetzt, daß dieser noch nicht, wie jetzt, von den Bitterseeen abgedämmt war, aus seiner 25fußigen Ebbenhöhe gegen das Gewässer des Nils, das auf seinem niedrigsten Stande nur 16 Fuß beträgt, nothwendig überwiegen mußte. Für unsern nächsten Zweck ist es aber stark zu betonen, daß jenes Arbek nach Seetzen's ganz bestimmter Aussage „nur acht Stunden von Suez, und von dem Nordende des arabischen Meerbusens an gerechnet, noch wenigstens eine halbe Stunde weniger weit ist." So nahe rückt also das Nordende der Bitterseeen an Suez, oder, anders ausgedrückt, so weit hat sich das rothe Meer, wenn es diese Seeen einmal überschwemmte, mit seiner Nordspitze ausgedehnt.

Soll damit die scheinbar widersprechende Angabe Du Bois Aymé's noch vereinbart werden, daß das große Bitterseebecken etwa 60000 Meter (16 Stunden) nördlich von Suez endigt a), so muß eine aus dem vier Stunden breiten Becken, auf der Ostseite, noch viel weiter nördlich

a) Nach der großen französischen Karte haben die Bitterseeen in ihrer äußersten Ausdehnung eine Länge von 10 Stunden, auf den Strich zwischen ihrem Südende und dem rothen Meere kommen also 6 Stunden.

als Arbek reichende Zunge vorausgesetzt werden, was nicht ausschließt, daß auf der westlichen Seite, an der Seetzen hingegangen ist, das Ende viel südlicher fällt. Der Nordrand der Bitterseen bildet demnach eine aus Südwest nach Nordost gestreckte Krümme. Mit Seetzen's Notiz trifft die Ritter's a) nahe zusammen, daß im Jahr 1800 das Nilschwellen nur noch 12 Stunden von Suez stand. Fügen wir hinzu, daß Devilliers b) bei einer militärischen, rasch reisenden Expedition nach einem siebenthalbstündigen Marsche von Suez am westlichen Rande der Bitterseen, also nahe bei dem seetzen'schen Arbek, die Reste eines persischen Monuments mit Keilinschriften gefunden hat, und daß Plinius (Hist. nat. 6, 29.) berichtet, in dieser Gegend sey die Ortschaft Kambysu für Kambyses kranke Soldaten angesiedelt gewesen: so wird man zu dem Schlusse geleitet, auf diesem Arbek-Isthmus, dem höchsten Terrain dieser Gegend, von welchem nördlich die Nilüberschwemmung nach dem Menzalehsee abläuft c), sey in der frühesten Zeit die gesichertste Straße und, wenn das rothe Meer die Bitterseen füllte, auch die nächste um dessen Spitze von Aegypten nach Asien, im Besondern nach Arabien überhin gelaufen. Hierher hatte also Moses, falls das Meer auf dem nächsten Landwege umgangen werden sollte, seine Richtung zu nehmen. In späterer Zeit entstanden wegen solches Verkehrs, nach unserem Vermuthen, auf demselben Isthmus die Städte Serapeum, Daneum, Portus, Arsinoe, Kleopatris, deren Lage bestritten, von Mannert d) aber sichtlich zu weit südlich gerückt ist, da er, in Folge seiner Combinationen, Klysma, einen festen Haltpunct für die Entfernungsmaße der Alten, welches sich in Kolzum in der Nähe von Suez erhalten hat e), sogar

a) Dessen Afrika vom Jahre 1822. S. 824.
b) Descript. de l'Egypt. II. C. 24. S. 9. Vgl. Mannert's Geographie von Afrika. 1. Abtheilung, S. 513 f.
c) Descript. de l'Egypt. Ant. II. C. XXIV. S. 6 f.
d) Dessen Afrika a. a. O. S. 8. 520.
e) Robinson a. a. O. I. S. 76.

mit Tawarik identificiren muß: Trümmerhaufen finden sich, nicht weniger als vier nahe bei einander, noch jetzt auf jenem Isthmus, durch welche frühere Ortslagen beurkundet werden.

Wiederholt haben wir hierbei die Voraussetzung einer vormaligen Ueberwässerung der Bitterseeen vom rothen Meere her ausgesprochen. Um darüber möglichste Gewißheit zu erlangen, ist die jetzige Beschaffenheit des Tieflandes zwischen jenem natürlichen Damm in Norden und dem arabischen Busen näher in Betracht zu ziehen. — Zunächst der Spitze dieses letztern dehnen sich mit einer nur unbedeutenden Erhebung über dem Wasserspiegel, in West und Ost, Ebenen aus, von Triebsand bedeckt, der an einigen Stellen zu Hügeln von 30—40 Fuß hoch zusammengetrieben ist und von dem oft dort herrschenden Nordostwind immer nach dem Wasser hin und in dasselbe hineingeführt wird [a]). „Es unterliegt kaum einem Zweifel," sagt Robinson [b]), „daß die Inseln oberhalb Suez auf diese Art entstanden sind, und daß früher die Schiffe wahrscheinlich bei Kolzum, mehr nördlich als Suez, anlegten, wohin sie jetzt nicht mehr gelangen können. Rings um die Spitze des Meerbusens gibt es ganz deutlich Spuren, daß das Wasser einst viel weiter nach Norden ging und sich wahrscheinlich auch über eine weite Strecke nach Osten hin ausdehnte. Der Boden hat alle Anzeichen, daß er noch immer von Zeit zu Zeit überfluthet wird; auch erzählten unsere Araber, daß er oft vom Meere überschwemmt werde, besonders im Winter, wenn der Südwind herrscht. Der Boden besteht hier aus feinem Sande, wie in der angrenzenden Wüste, nur daß er durch den Wellenschlag fester wird. An einer Stelle war er mit einer Salzkruste überzogen und hie und da fanden sich Muschellagen." Deßgleichen sah Burkhardt [c]) nördlich von

---

a) Vgl. Plinius 6, 29.
b) A. a. O. S. 78.
c) Dessen Reisen in Syrien. II. S. 749.

der Stelle, wo die Pilgerstraße 1½ Stunde oberhalb Suez die Einsenkung durchschneidet, morastigen Boden, der voll Salz war, und so sind, wenige Ausnahmen abgerechnet, Alle, die diese Gegend besuchten, Niebuhr a), Seetzen, Wellsted b), Russegger, bis auf Abeken, darin einverstanden, daß die jetzige Abgrenzung des rothen Meeres nicht die alte ist, daß der Wüstenstrich um dasselbe „alle Kennzeichen eines erst jüngst vom Meere verlassenen Bodens an sich trägt“ und daß sich das Wasser vor der allmählich durch den feinen herzugewehten Sand wachsenden Bodenerhöhung zurückgezogen hat.

Nur ein Vorkommniß scheint hiergegen zu streiten. Eine Viertelstunde oberhalb Suez, unter den konischen Schutthaufen von Kolzum, dicht am Meeresufer, fand Rüppell c) Begräbnißgrotten in den Kalkfelsen gehauen, in deren Inneres gegenwärtig bei Fluthzeit das Meerwasser einige Zoll hoch eindringt. Da das einst für die friedlichen Grabstätten nicht vorausgesetzt werden konnte, so will der Beobachter daraus auf eine Veränderung des Meerniveau's oder des Landbodens, „wohl ein sanftes Senken des letztern“, schließen.

Das Factum steht ganz vereinzelt da, wenn Rüppell's Folgerung gälte, als ein Widerspruch gegen alle übrigen, dem Boden eingedrückten Zeichen. Man könnte nun zwar seine Beweiskraft beseitigen durch die Hinweisung auf die Veränderlichkeit des alluvialen, hier schon sehr seichten Meeresbodens, die natürlich auch viele Störungen in den Strömungen und eine Veränderung in den Wellenrichtungen und deren Hebungen zur Folge hat. Allein genauer erwogen, dient die Erscheinung für jene von Norden vorschreitende Versandung recht zur Bestätigung. Denn indem die Nordgrenze der Bucht tiefer südlich rückt, müssen die Fluthwellen, die sonst weiter

a) Beschreibung von Arabien, S. 411.

b) Reise in Arabien II. S. 41.; vgl. auch Ritter's Erdkunde. Sinai-Halbinsel, S. 822 f.

c) Dessen Reis. in Nubien, S. 242., Ritter a. a. O. S. 160.

nach Norden abrannen, jetzt aber ihren Damm näher bei Kolzum finden, an dem sie emporlaufen, sich aufstauen, gebrochen und zurückgeworfen werden, in ihrem Rückschlage bei der Gräberstelle nothwendig auch höher gehen, als vordem. Solchem Vorgange ist es ganz gemäß, wenn die einstmals um einige Fuß über den höchsten Fluthwogen trocken, vielleicht selbst etwas ferner davon gelegenen Grabkammern jetzt einige Zoll hoch genäßt werden.

Die Spuren von Ueberwässerung sind aber keineswegs nur auf die nächste, flache Strandgegend beschränkt, sondern selbst im Bereiche der Bitterseeen, jenseits des Adschrud-Isthmus, sehr deutlich merkbar. „Dieses Becken", berichtet Du Bois Aymé, der es mehrere Male durchgangen hat a), „gibt durch seinen Anblick zu erkennen, daß es einst vom Meere bedeckt war; man findet daselbst Lagen von Meersalz, welche hie und da gleichsam Gewölbe bilden; die Erde hallte dann unter unsern Tritten wieder, man wurde kleine Spalten gewahr, und in einer Tiefe von 4 bis 5 Metern fanden wir Wasser, welches den Geschmack des Meerwassers hatte; übrigens ist der Boden morastig mit Pfützen von Salzwasser. An den sandigen Stellen findet man, wenn man nur 12 bis 15 Decimeter gräbt, Salzwasser unter einer Lage von Thon und Lehm. Der Boden ist mit Muscheln bedeckt und viel niedriger als das rothe Meer, von welchem er bloß durch eine 4—5000 Meter b) breite Sandbank getrennt ist, deren Höhe selten über ein Meter höher als das Wasser des arabischen Meerbusens steigt. Endlich bemerkt man an den Hügeln, welche dieses Becken umgeben, eine Linie, die durch die Ueberreste von Meerpflanzen gebildet wird, ganz ähnlich der Spur, welche die Fluth auf dem Ufer zurückläßt; und was sehr merkwürdig ist, diese Linie hält die gleiche Höhe mit der Fluth des Meerbusens."

a) Siehe Rosenmüller's Handbuch der biblischen Alterthumsk. III. S. 263.

b) Dieser Ansatz ist entgegen dem französischen Nivellement und den Angaben Seetzen's um mehrere Stunden zu klein.

Die Thatsache selbst kann nach einem so unzweifelhaft vollgültigen Zeugniß in keiner Weise in Abrede gestellt werden, und aus dem zuletzt erwähnten Umstande erhellt auch, daß nicht etwa in einer frühern geognostischen Bildungsperiode, sondern daß noch während der jetzt bestehenden Erdformation das Meer mit seinem heutigen Niveau die Bitterseeen wirklich überspült und sich bis an den Arbek-Isthmus nordwärts erstreckt hat. Diese Beschaffenheit haben wir für die Zeit Mose's anzunehmen.

Zwar könnte dagegen etwa die Einrede ausgedacht werden, erst vermittelst des von den Ptolemäern oder unter dem Chalifen Omar (um 640 n. Chr.) gegrabenen Canals, dessen Spuren in jenen Erdwällen, die 1½ Stunde oberhalb Suez beginnen, sich noch jetzt durch den Adschrud-Isthmus verfolgen lassen, sey das Meer bis in die Bitterseeen hinaufgeleitet worden. Allein das widerlegt sich durch ein Zeugniß des Strabo (XVII, 1, 25. 26.). Denn da hier berichtet wird, durch das Graben des Canals von Aegypten her nach den Bitterseeen, der früher entstand als der andere von den Bitterseeen nach dem arabischen Busen, hätten sich die Gewässer der Seeen, „die früher bitter waren," vermöge der Mischung mit dem Nilflusse verändert, so ist deutlich und historisch beglaubigt, daß ursprünglich, d. h. vor der Canalisirung zwischen dem Bitterseebecken und dem Meere, doch schon dieses Becken durch salziges Meerwasser überwässert war, zwischen beiden also eine Wasserverbindung bestand. Mit dieser einen Erkenntniß fällt sogleich Licht in die mannichfaltigst durch einander verschlungenen Angaben der Alten über Städtelagen, Canalbauten, Entfernungsmaße, und kommt Einklang mit der jetzigen Physiognomie jener Gegend, so wie den hie und da zerstreuten Trümmerresten. Denn nur unter dieser Voraussetzung wird erklärlich, wie Klysma in der Nähe von Suez bei Ptolemäus um 6 geograph. Meilen südlicher als die Nordspitze des arabischen Busens gestellt werden

konnte a), wie Heroopolis, das nach dem Itinerarium Antonini von Thoum (Abbasiah) 24 — nicht, wie Andere angeben, 12 — römische Meilen entfernte, das in Gosen gelegene (vgl. LXX. 1 Mos. 46, 28.), darum gewiß nicht unten bei Klysma zu suchende, wie Mannert will, sondern mit den Ruinen von Abu Keischeib identische, zu 2 geographischen Meilen nördlich von der Spitze des arabischen Busens berechnet werden b), wie dieser Busen den Namen des heroopolitischen erhalten konnte, was nach der jetzigen Meeresbegrenzung, wo öde Sandstriche auf eine Tagereise weit dazwischen liegen, rein unbegreiflich seyn würde, und wie Strabo (XVI, 4, 2, 5.) die Stadt Heroopolis „als nahe bei dem Nil und als den innersten Winkel des arabischen Busens" bezeichnen konnte. Durch solche Nähe der Meeresspitze an dem vom Nilwasser zeitweilig überflutheten Wadi Tumilat wird ferner erst recht erklärlich, daß schon bald nach Moses ein Sesostris eine Canalverbindung zwischen beiden in Angriff nahm und daß, weil das Meer vor der Versandung im Laufe der Jahrhunderte sich von Norden nach Süden zurückzog, solche Canalarbeiten in verschiedenen Perioden, von Necho, Darius, Ptolemäus II., wiederholt und in derselben Richtung von Norden nach Süden weiter geführt wurden, so zwar, daß das südlichste Stück auch am spätesten entstanden ist und, unserer Meinung nach, nur als Durchstich einer Sandbank, die sich zwischen dem Becken der Bitterseeen und der heutigen Meeresspitze allmählich durch Flugsand aufgethürmt hatte. Diese Bank, unser Adschrud-Isthmus, mußte in seinem allmählichen Aufwachsen in der einen Richtung den Uebergang in die nördlichern Tiefen den Schiffen erschweren, wodurch die Anlage von Klysma oder ähnlichen ältern Ortschaften hier herum nothwendig wurde; in der andern Richtung aber, von West nach Ost, wurde dadurch zur Zeit, als

a) Siehe Mannert a. a. O. S. 8. 487.
b) Mannert a. a. O.

sie bis an das Niveau des Meeres aufgestiegen war, eine Furth gebildet, die, nach dem Wechsel von Ebbe und Fluth unter Wasser gesetzt oder trocken gelegt, in ganz gleicher Weise, wie es jetzt südlicher bei Suez vor Augen liegt, zwischen zwei wassergefüllten Becken, nördlich den Bitterseeen, südlich der Meereshöhlung nach Suez zu, in der Ebbezeit einen trockenen Weg aus Afrika nach Arabien darbot.

Was sich so für uns nur aus der Ferne Hinüberblickende mit einer gewissen innern Nothwendigkeit ergibt, das wird noch ausdrücklich von Du Bois Aymé als Augenzeugen bestätigt. „Südöstlich von Adschrud," sagt er a), „ist eine Versandung, die ehedem das rothe Meer von dem großen Becken getrennt hat, welches sich jetzt in diesem Meere gegen Norden findet. — Aber ehe diese Sandbank sich so hoch erheben konnte, mußte an dieser Stelle eine Untiefe seyn, die lange Zeit und während der Ebbe durchwatet werden konnte." In der Beifügung, daß diese Furth es wahrscheinlich sey, durch welche die Israeliten von Moses geführt worden, ist, wenn gleich unbeachtet von den Neuern, nach unserer Ansicht ganz richtig der Punct getroffen, von dem aus allein zur Lösung unseres Problems zu gelangen ist.

Auf die Progression des Versandungsprocesses an dieser Stelle läßt sich einigermaßen daraus ein Schluß machen, daß der von Ptolemäus II. Philadelphus vollendete Canal nach 250 Jahren nicht mehr schiffbar war b). Unterhalb des Wasserspiegels, so hoch die Wellen den vom übrigen Meeresgrunde weggefegten Sand aufhäufen konnten, mag die Aufthürmung schneller geschehen seyn, als oberhalb dieser Grenze, wo allein der in den Lüften fliegende Sand einwirkt. Wenigstens ist, seitdem diese Grenze erreicht war, der Damm außerordentlich langsam gewachsen; denn nach einigen tausend Jahren ist er nur wenige Fuß über das Niveau em-

a) Siehe Rosenmüller a. a. O. S. 264.
b) Bellermann's Handbuch der biblischen Literat. IV. S. 66 f.

vorgekommen. Seine Breite von Süd nach Nord beträgt jetzt zwischen 4—6 Stunden, von West nach Ost aber, stellenweise wahrscheinlich verschieden, viel weniger, weil das in seiner größten Breite von 2½—4 Stunden entfaltete Bitterseebecken „sich gegen Süden bedeutend verengert.“ Der Weg hier überhin würde also für die in einer Nacht durchgegangenen Israeliten gewiß nicht zu lang seyn.

Ueber die Entfernungsmaße auf dem beschriebenen Terrain haben wir uns an Seetzen's Routier zu halten a). Sie sind zu wichtig für unsern Gegenstand, als daß nicht noch ein Augenblick dabei zu verweilen wäre. — Am 5. Mai 1809 trat der Genannte mit seinen beduinischen Begleitern auf Kameelen die Reise von Suez nach dem Norden an, die sich bis an den südöstlichen Anfang desjenigen Wadi erstrecken sollte, welchen er Schoaib, die Franzosen aber Tumilat und Seba Bijar nennen. Er ritt an diesem Tage in dem alten Canal, der gute 1½ Stunden oberhalb jener Stadt anfängt, 1 Stunde lang; am folgenden noch etwa 1½ Stunden, da sich dann die Spuren desselben gänzlich verloren. Nach 1½ Stunden weiter über eine Ebene, worin flache Vertiefungen, Wadis, sich in nördlicher Richtung schlängeln, gelangte er an die Salzebene, die beständig eine geringe Neigung bis zu den Salzlachen, el-Memlahh, hat. Neben ihm war die ganze Gegend mit unzähligen eßbaren Herzmuscheln bedeckt, welche am Fuße eines kleinen, nackten Felsenhügels eine fußhohe Lage bildeten und so gut erhalten waren, als man sie am Strande des Meeres findet, und ohne im geringsten mit einander verbunden zu seyn. Nachdem er 2 Stunden weiter über die Salzebene geritten war, erreichte er die Stelle, welche el-Arbek heißt, bis wohin das Wasser des Nils bei einer starken Ueberschwemmung kommen soll, statt daß es bei einer geringern Höhe nur die Salzlachen, el-Memlahh,

a) In von Zach's monatlicher Correspondenz. B. XXVI. S. 387 ff.

erreicht, bei denen er 1 Stunde nachher eintraf. Diese Salzlachen bestehen aus sieben Teichen, welche in einer Reihe liegen und bei einer beträchtlichen Länge nur die Breite des Canals haben. Ihre Länge mag 1½ bis 2 Stunden betragen. An ihrem Ende ist ein sehr flacher Wadi, worin viele Sträucher, besonders Tamarisken wachsen, und durch den sich das Nilwasser aus dem Wadi Schoaib ergießen soll. Seetzen zog 3—4 Stunden lang in diesem Wadi — ob Schoaib oder dem Verbindungswadi, ist leider nicht deutlich — hin und kam fernerhin über weite Strecken, welche mit so vielen Schalen der eßbaren Herzmuschel bedeckt waren, daß die Kameele bis über die Hufe hineintraten. Am 6. Mai — so ist geschrieben, jedenfalls aber hierin oder in dem Datum der Abreise ein Schreibfehler, denn es kann nur vom folgenden, dritten Tage die Rede seyn — kam er „nach einem starken Ritte" des Abends wieder in Suez an.

Am bedeutendsten ist hierin für unsern Zweck, wie wir bereits oben hervorhoben, daß Seetzen mit der mäßigen Geschwindigkeit des Kameelschrittes in 9 Stunden von Suez aus sich schon auf dem Nilboden befand, und nicht minder, daß er aus dem nördlichen breiten Querwadi Schoaib (Tumilat) in einem Tage bis nach Suez zurückgelangen konnte. Diesem Routier wird es wohl entsprechen, also ganz unbedenklich seyn, unter der Voraussetzung, daß die Israeliten am Abende des dritten Tagemarsches in der Nähe von Adschrud oder der Furth dabei, 4—5 Stunden oberhalb Suez, gelagert haben, anzunehmen, die vorherige, zweite Station sey oberhalb Arbek, am Nordwestrande der Bitterseeen gewesen; ob etwas nordöstlicher in den Arbek-Isthmus hinein, oder mehr nordwestlich, näher der Tiefebene Tumilat (Schoaib), läßt sich nicht bestimmen. Da die äußerste Länge der Bitterseeen auch nach dem französischen Nivellement nur 10 Stunden beträgt, so kömmt auch nach diesem auf den dritten Tagemarsch nicht mehr als ungefähr 8 Stunden. Das Itinerarium Antonini berechnet, wenn die Ansätze

Mannert's (S. 487.) gelten, den Abstand zwischen Heroopolis und Klysma zu 32 Milliarien oder 6⅖ geographischen Meilen; davon den Ueberschuß, der von Etham nordwärts und von Abschrud südwärts über den israelitischen Marsch hinausläuft, abgezogen, verbleibt für diesen kaum die Hälfte jener Entfernung, was mit dem Seetzen'schen Routier zusammenstimmen würde. — Hiermit ist erschöpft, was uns über Maß und Beschaffenheit der Gegend zugänglich war, in welcher nach unserer Meinung der israelitische Zug ausgelaufen ist.

Suchen wir nun den andern Cardinalpunct, den Ort des Aufbruchs oder die Stätte von Raamses. — Am westlichen Abfall der Wüste nach dem Delta, in wenig nördlicherer Breite als Arbek, an einem alten Hauptcanale des Nils, liegt die Stadt Belbeis, ebenso die Hauptstadt der heutigen Provinz Scharkijah a), wie Raamses die der entsprechenden alten Landschaft Gosen war. Makrizi, der Geograph, welcher über die Dinge Aegyptens, seines Vaterlandes, nicht seines Gleichen hat, berichtet, dieser Ort sey eine alte Stadt, die vor der Eroberung durch die Moslemen bestanden habe, unter die bedeutendsten Plätze jener Gegend gerechnet worden und „dieselbige sey wie der District Gosen, dessen im Pentateuch Erwähnung geschehe, und wo Jakob wohnte, als er zu Joseph kam" b). Mit dieser Identificirung des Raamses und Belbeis stimmt Alles bestens, was das A. T. und die monumentale Geschichte Aegyptens über die mosaische Zeit erkennen lassen. Die gleichzeitige Erbauung der beiden Städte Pithom und Raamses fällt in die Periode der nationalen ägyptischen Erhebung und Befreiung vom Druck der Hyksos, kananäischer, wahrscheinlich mit nordarabischen Beduinen verbundener Stämme, die über acht Jahrhun-

---

a) Vgl. Mémoires géographiques et historiques sur l'Egypte par Quatremère. I. S. 53 ff.

b) Rosenmüller, Handbuch der biblischen Alterthumskunde. III. S. 247. Not. 134.

derte in Memphis geherrscht und die eingeborenen Stammfürsten Ober- und Unterägyptens, die thebaische, die xoitische und vielleicht auch eine Zeit lang die zweite herakleopolitische (zehnte) Dynastie zinspflichtig gehalten hatten, nun aber in die östlichen Gegenden zurückgedrängt und, nachdem sie sich in dem befestigten Lager Avaris noch längere Zeit gehalten hatten, vom Thutmosis III. auch von da vertrieben wurden a). Die Gefahr neuer Einfälle von dieser Seite dauerte jedoch fort, weil das reiche, von Fruchtbarkeit überfließende Nilland für die ausgetriebenen Söhne der öden Wüste eine zu reizende Lockung blieb. Der Hauptschauplatz solcher Einbrüche und der vorhergegangenen Kämpfe war nothwendig die Landenge zwischen dem Menzalehsee und rothen Meere mit der westlichern Gegend nach dem pelusischen Nilarme zu, dem Wadi Tumilat entlang, d. i. das biblische Gosen. Man wird sich diesen Befreiungskampf Aegyptens nicht zur Anschauung bringen können ohne die Annahme, daß in jener östlichen Grenzlandschaft starke Truppenanhäufungen stattfanden, die, wie der Feind zurückgedrängt wurde, weiter ostwärts vorgeschoben wurden und, als schleunig bewegliche, zu gegenseitiger Unterstützung bereite Colonnen, weil der Feind immer ante portas war, organisirt, an dem schmalsten Uebergangspuncte zwischen Asien und Afrika Wache halten mußten. Entspricht solchen Verhältnissen, beiläufig erwähnt, die biblische Angabe auf das genaueste, daß einerseits die Israeliten vor Pharao eine feierliche Opferdarbringung dadurch begründet haben, „damit Jehova sie nicht überfalle mit dem Schwerte" (2 Mos. 5, 3.), und andererseits die Furcht des neuen Königs — von der thebaischen Dynastie, — der von Joseph nichts wußte, daß das starke israelitische Volk im Fall eines Kriegs sich zu den Feinden schlagen möchte: so wird hiernach nun

a) Siehe Bunsen's Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte, III. S. 48 f. 52. 61.

auch die Bedeutung der עָרֵי מִסְכְּנוֹת, Vorraths- oder Magazinstädte, Pithom und Raamses (2 Mos. 1, 11.) nicht zweifelhaft seyn, die der neue König im Distrikt Gosen durch die Israeliten als Frohner unter den Plackereien der drängenden Vögte rasch bauen ließ. Nicht sowohl königliche Handelsstädte werden sie gewesen seyn, wie Ewald behauptet a), als vielmehr Proviant- und Kriegsmagazine, große Waffenplätze (LXX. πόλεις ὀχυράς) für die weiter östlich in der Wüste stationirten Truppen, die, obwohl von den eigentlichen Burgen, עָרֵי מָצוֹר unterschieden, doch als Zugehörigkeiten zum Kriegszeug sonst neben den בִּירָנִיּוֹת Schlössern, erwähnt (2 Chron. 17, 12.), keinesfalls als ganz offene Ortschaften gedacht werden können b). Also nicht nur ägyptische Grausamkeit und Lust an Quälereien, sondern ein wirkliches Bedürfniß war die Ursache, die Israeliten zu den Frohnarbeiten beizuziehen.

Die Lage des einen der beiden Orte, Pithom, Πάτουμος, d. i. das ägyptische Thom oder Thum mit dem Artikel Pi, ist durch das zusammenstimmende Zeugniß Herodot's 2, 158., des Itinerarium Antonini, und noch jetzt vorhandener Trümmerreste am westlichen Eingang des Wadi Tumilat bei dem Dorfe Abbasiah vollkommen gesichert c), an einer, wie selbst dem Laienauge erkennbar ist, strategisch sehr wichtigen Stelle. Denn hier liefen die beiden aus Syrien kommenden Straßen, die nordöstliche über Pelusium und die gerade östliche über Heroopolis, zusammen und führten dann weiter in die Gegend von Memphis. In diesem Thoum lag deßhalb zur Römerzeit, um die Straße gegen die streifenden Araber zu decken, die erste panonische Cohorte d). Eine andere hatte in Castra oder Vicus Iudaeo-

a) Dessen Geschichte des Volks Israel. I. S. 479.
b) Vgl. Hengstenberg, d. BB. Mose's und Aegypt. S. 46.
c) Vgl. Tischendorf a. a. O. S. 9.
d) Mannert a. a. O. S. 485.

rum ihr Standquartier. Da die Position des letztern nach dem Itinerarium Antonini und den französischen Ingenieurs mit Belbeis übereinkommt, welchen Ort Ibn Haukal ausdrücklich als eine Station auf der Route von Ramleh nach Fostat nennt a), so wird factisch die militärische Bedeutung auch dieses Platzes dargethan, und Raamses erhält also unter Voraussetzung seiner Identität mit Belbeis die gleiche strategische Qualität mit Pithom, wie es im alten Testament unter dem gleichen Prädicate der Magazinstädte damit zusammen genannt ist. Beide lagen nicht auf der äußersten östlichen Vertheidigungslinie, sondern dienten im Rücken der Truppen, wo die aus dem Innern Aegyptens zugeführten Vorräthe bequem aufgespeichert werden konnten, und an den Wegen gen Osten als Basis der Operationen gegen die Hyksos und zugleich zum Schutz gegen einen Angriff auf Memphis zu. Ich weiß nicht, ob es zu kühn ist, schon darin eine Hindeutung zu finden, daß der Pharao zu Mose's Zeit nicht in dem viel nördlichern Zoan, sondern in der Nähe der beiden genannten Städte oder doch südwärts seine Residenz gehabt habe.

Für die versuchte Combination des Raamses und Belbeis sprechen aber noch andere geschichtliche Data. Besonders bevor Kairo blühend und mächtig ward, erscheint auf Jahrhunderte zurück der Ort und die Umgegend von Belbeis als der eigentliche Ausgangspunct der Expeditionen gen Osten und des Verkehrs nach dem arabischen Busen, السدير, al-Sadir, das hierbei oft von den Historikern genannt wird und wodurch R. Saadia und der Verfasser der arabisch-samaritanischen Version des Pentateuchs, Abu-Saïd, das biblische Gosen wiedergeben, war eine Veste nahe bei Belbeis sammt dem District des Wadi Tumilat b), oder, wie es das jüngst zugänglich gewordene Mosch-

a) Siehe Quatremère a. a. O. S. 56.

b) Vgl. dafür gegen de Sacy's abweichende Meinung Quatre-

tarik Jacut's erklärt: „eine Stätte des bebauten Bodens im Lande Aegypten, am Wege für den aus Syrien Herzukommenden zu seiner Linken; es füllen sich darin Seeen vom Nilwasser, so daß es daselbst an gewissen Stellen das ganze Jahr übrig bleibt. Es liegt zwischen al-Chasby und al-Abbasiah." Hierzu stimmt, was Ibn al-Wardi berichtet, daß die Einwohner von Kolzum in Sadir süßes Wasser holten [a]). Bei Sadir endigte ein von Kairo herabkommender Canal und das Getreide, welches nach Mekka und Hedschas verführt werden sollte, wurde von da auf dem Landwege bis zu den Schiffen des rothen Meeres fortgeschafft [b]). Im Berichte des ägyptischen Geschichtschreibers Nowairi aus dem 14. Jahrhundert über eine Reise Sultan Bibar's nach Petra heißt Belbeis „der bekannte Sammelplatz der Karawane", bei welchem der Sultan aus Kairo am ersten Tage ankam und von wo er am zweiten in das Thal Sadir weiter zog [c]). Auch brachen sonst die nach Mekka gehenden Karawanen von hier auf, um die Spitze des arabischen Busens zu umgehen [d]), wovon noch ein See bei Abbasiah den Namen des alten Pilgerteiches führt. Hat man dieses Alles vor Augen, so kann ein Aufbruch der Israeliten zu dem Zuge nach Arabien von

---

mère a. a. O. S. 62., wo auch, was Ritter'n (Sinai-Halbinsel I. S. 59.) entgangen zu seyn scheint, über die Lage von Kera Aufschluß zu erhalten ist.

a) Das Nilwasser ist auch nach Versicherung des Fürsten Pückler, welcher die Gewässer dreier Erdtheile getrunken, das wohlschmeckendste von allen Wassern; „in seiner Art das, was der Champagner unter den Weinen ist", sagt Maillet. Von diesem letztern glaubten die Aegyptier, als er nach einer Abwesenheit von 10 Jahren wieder ihr Land besuchte, er käme bloß aus Sehnsucht nach dem Nilwasser.

b) Quatremère a. a. O. S. 65.

c) Ritter a. a. O. S. 58 f.

d) Descript. de l'Egypte. II. C. 24. S. 5.

Raamses, die Identität dieses Ortes mit Belbeis vorausgesetzt, gewiß nicht anders, als von einer ganz besonders wohlgeeigneten Stelle unternommen erachtet werden.

Der Weg von Belbeis nach Suez ist der kürzeste von allen zwischen dieser Stadt und den Ufern des Nils. „Karawanen, die von Suez aus in dieser Richtung gehen, machen in der ersten Nacht bei Redschum al-Chail Halt, einer bloßen Station in der Wüste ohne Wasser, und erreichen am andern Tage Ras al-Wadi, ein bedeutendes Dorf nahe am Wadi Tumilat, ein wenig nordöstlich von Belbeis a)." Diese zwei Tagereisen würden sich für den israelitischen Zug noch um einige Stunden verkürzen, wenn der Meeresdurchgang bei Adschrud und der Aufbruch bei Belbeis angenommen wird, so daß von der im Bibeltext verstatteten dreitägigen Frist noch Zeit bleibt zu einem Umweg im Betrag ungefähr eines Tagemarsches. Auch mit der Zeit ist solchermaßen bequem auszukommen.

Bevor aber der Zug weiter zu verfolgen, drängt sich hier die Frage nach dem Regierungssitz Pharao's ein, weil Moses bis zum Moment des Aufbruchs häufigen Verkehr dahin hat. Die einzige biblische Andeutung hierüber, Ps. 78, 12. 43., wonach sich die mosaischen Wunderplagen בִּשְׂדֵה־צֹעַן, im Gefilde Zoan, begeben haben, fördert nicht weit, theils weil sie zu viel umfaßt, denn nach der appellativischen Bedeutung des ägyptischen Wortes Sjani, Niederung, begreift sie Niederägypten überhaupt, theils weil Verdacht entsteht, der spätere Dichter habe den Namen derjenigen alten Stadt Aegyptens eingeschaltet, mit deren Dynastie Juda später vorzugsweise in Verbindung stand (Jes. 30, 4.). Die Wahl eines Platzes in Niederägypten bleibt so gewissermaßen offen. Zoan selbst im äußersten Norden am Menzalehsee, wofür Hengstenberg mit Gründen streitet b), die

a) Robinson a. a. O. S. 80.
b) A. a. O. S. 41 f.

uns nicht überzeugen, scheint für die thebaische Dynastie, die, aus Oberägypten vorgedrungen, im Süden ihre Stütze hatte, wenig passend. Der Ort liegt über die Angriffslinie zu weit nördlich hinaus und hätte leicht durch einen tiefer südlich gerichteten Einfall umgangen und von Oberägypten abgeschnitten werden können. Wäre irgend wahrscheinlich zu machen, Moses sey in Raamses gewesen, als er in der Nacht des Sterbens der Erstgeburten vor Pharao berufen ward: (2 Mos. 12, 31) a) so würde wegen der zu weiten Entfernung zwischen Belbeis und Zoan entweder Raamses nicht mit Belbeis identificirt werden, oder Pharao nicht in Zoan gewohnt haben können. Einer Forderung, daß die Residenz nur einige Stunden weit von Belbeis zu finden seyn müsse, so wie den andern Bedingungen, einer Lage am Nil oder an einem Nilcanal 2 Mos. 7, 15. 8, 16. und außerhalb Gosen's (2 Mos. 8, 18. 9, 26.), würden Städte, wie Heliopolis, wohin Kaswini weist b), oder noch besser das nahe kriegger üstete, altberühmte Pi-Beseth (Bubastis) (Ez. 30, 17.) wohl entsprechen. Allein die Voraussetzung jener Alternative ist im biblischen Texte nicht, überhaupt keine solche Bestimmung über Pharao's Sitz vorhanden, die einen Widerspruch gegen die Identificirung von Raamses mit Belbeis begründet.

Eine kühnere Kritik, als unseres Sinnes ist, könnte vielleicht auch die Behauptung wagen, Moses sey in der Nacht des 14. Nisan gar nicht wieder vor Pharao erschie-

a) Vgl. v. Raumer's Beiträge zur bibl. Geographie, S. 3 f., anders in dessen D. Zug der Israeliten, S. 11. Note 17b.

b) Dessen Denkmäler der Länder, herausgegeben v. Wüstenfeld, I. S. 149. Artikel Ain al-Schemsch (Sonnenstadt): „Eine Stadt in Aegypten, der Ort des Thrones Pharao's zur Zeit Mose's auf der westlichen (sic) Seite vom Nil; heut zu Tage sind die Anlagen Pharao's mit Sand überschüttet. Sie liegt in der Nähe von Fostat. Man erzählt, in ihr habe Suleicha das Kleid an Joseph zerrissen."

nen, weil er vorher „entbranntes Zornes" von ihm weggegangen war (2 Mos. 11, 8.) und nach Pharao's Willen „nie wieder vor seine Augen kommen sollte" (10, 28.); sie könnte auch vermuthen, hinter der biblischen Darstellung liege als Factum ein gewaltthätiger Schlag, den die mit den Israeliten befreundeten und hernach mit abziehenden Ueberbleibsel der Hyksosbevölkerung (עֵרֶב רַב, 2 Mos. 12, 38. אֲסַפְסֻף, aufrührerisches Gesindel, 4 Mos. 11, 4.) gegen die ägyptischen Erstgeburten geführt hätten. Durch solche oder ähnliche Voraussetzungen würden zwar manche Nebenumstände des Auszugs, wie die Verordnung, kein Hebräer solle bis an den Morgen aus der Thür seines Hauses gehen (2 Mos. 12, 22.), ferner daß die hebräischen Thürpfosten in der Abenddämmerung mit frischem Bocksblut bestrichen werden mußten, was im Dunkel den Vorübergehenden ein passendes, weil durch Betasten merkbares, Unterscheidungs- und Verschonungszeichen gewesen wäre, es würde auch das Wegführen der kostbaren Gefäße und Kleider, durch נִצֵּל als ein kriegerisches Spoliiren bezeichnet, und vielleicht noch einiges Andere in ein neues Licht gesetzt, allein in unserer hier fraglichen Hauptsache würde dadurch nichts geändert.

Von Belbeis (Raamses) aus konnten zwei Wege nach dem Sinai eingeschlagen werden, jener nächste durch die wasserlose Wüste, gerade in südöstlicher Richtung nach Adschrud, von wo dann weiter nur mittelst eines Durchganges durch die Meeresfurth nach Arabien zu gelangen war, oder der andere auf das nördlichere Ende des Busens, den Arbek-Isthmus, los, der dann zu Lande um das Meer herum geleitete. Unseres Dafürhaltens hat Moses, wie auch T i s c h e n d o r f Aehnliches annimmt, während der beiden ersten Tage diesen letztern verfolgt. Als erster Grund dafür gilt uns, weil sonst keine Wendung herauskommt, die der Text von der zweiten Station ab unabweislich fordert; zweitens weil ein Landweg, wo er möglich, dem Wagestücke eines Meeresdurchganges für einen Volkszug mit Viehheerden immer vorgezogen

werden wird, wie heut zu Tage Karawanen nie durch die Furth bei Suez, sondern um die Spitze des Busens herumgehen; drittens weil der Zug am Rande der flachen Niederung des Wadi Tumilat hin die Judenlandschaft Gosen von ihrem westlichsten Puncte der ganzen Breite nach durchschnitt oder wenigstens daran in langer Linie hinstreifte und so den über die Landschaft zerstreut Wohnenden den wichtigen Vortheil bot, überall sich anschließen zu können, und endlich viertens, weil der nördliche Weg überall Wasser bot. Denn Smith und Du Bois Aymé bezeugen übereinstimmend a), daß der Boden dieses Landstrichs, eine Art von Thal, etwas niedriger als die Umgegend, der den Ueberschwemmungen des Nils unterliegt, schwarze Dammerde ist, von gleicher Natur wie das Erdreich in Aegypten, und daß hier immer süßes Wasser zu finden ist, wenn man 4—5 Fuß tief gräbt. Smith besuchte in diesem Wadi den Brunnen Abu Suweirah, wo 200 Kameele getränkt und die Wasserschläuche der ganzen Karawane gefüllt wurden. Da die Niederung gegen Südost, mithin in der Richtung des mosaischen Zuges, in eine ungeheuere Ebene ausläuft, von welcher die Spitze des Suezberges (Atakah) zum ersten Male sichtbar wird, so leuchtet auch die Practicabilität dieses Weges ein. Auf der großen französischen Karte ist hier noch ein Brunnen Menaiech angegeben. Die Entfernung zwischen Belbeis und dem Arbek-Isthmus oder dem damaligen Nordende des rothen Meeres beträgt ungefähr 14 Stunden, also gerade zwei mäßige Tagemärsche. Etwa in der Mitte dieses Weges wird die nicht näher bezeichnete erste Rast, סֻכּוֹת, Sukkoth, anzusetzen seyn, deren Namensbedeutung, wenn das Wort hebräisch ist, Hütten, also ein Hüttendorf, zu solcher Stelle sehr wohl paßt, von wo noch heute die Hirten Scharkijah's ihre Heerden in die südlichern Kifar's

a) Siehe Robinson a. a. O. I. S. 422., Hengstenberg, a. a. O. S. 53.

Busens vollends herumging, „brachen sie auf von Etham und wandten sich (שׁוב wie Ps. 73, 10.) gen Pihachiroth, welches vor Baal-Zephon liegt, und lagerten sich vor Migdol" (4 Mos. 33, 7. 2 Mos. 14, 2.) Sie sind, da ihre nächste Rast bei Adschrud, oder Suez, diesseits des Busens war, auf dessen Westseite herabgezogen und haben also an der Stelle von Etham, wo ihre bis dahin östliche Bewegung zu einer gen Süden umgeändert wurde, ganz offenbar eine Wendung gemacht. Sogar ein Rückzug, nach der gewöhnlichern Bedeutung des שׁוב, kann es über eine kleine Strecke gewesen seyn, wenn nämlich der Wendepunct in die Krümme des Arbek-Isthmus schon etwas über das westliche Ende des Busens hineingeschoben war [a]).

Die biblische Erzählung stellt es so dar, daß der Entschluß zu der Wendung dem Moses erst in Etham selbst gekommen ist. Und in der That kann die Gefahr, welche einer glücklichen Durchführung des Unternehmens entgegentrat, wenn er den eingeschlagenen Landweg weiter verfolgen wollte, sich schnell zusammengezogen, darum beim Aufbruch in Raamses noch außer Berechnung gelegen haben. Jedenfalls läßt sich vom Charakter des Moses gewärtigen, daß sie drohend und schwer genug war, um die Aenderung zu rechtfertigen; aber von localer Art oder überhaupt in bleibenden Verhältnissen begründet kann sie nicht wohl gedacht werden; die würde er, als der Gegend kundig, im voraus gewürdigt haben. Es liegt zunächst, mit Hengstenberg und Tischendorf an besondere militärische Maßnahmen der Aegyptier zu denken. Diese Aegyptier waren, wie oben gezeigt, nichts weniger gemeint, als die nutzbaren israelitischen Frohner mit jenem Festzug ganz von sich zu entlassen. Ob

a) Auf beiliegender Karte war im Probeblatt die Position Ethams zu weit südwestlich an den Bittersee herunter gerückt. Ist unsere Berichtigung nicht mehr auf dem Steine auszuführen gewesen, so möge der Beschauer die Lagerstelle knapp unter den beiden letzten Buchstaben des Wortes Serapeum annehmen.

wo vom Durchgang der Israeliten durch das rothe Meer gehandelt wird. So kehrt 2 Mos. 14, 27. dieses bis dahin gespaltene, als Moses die Hand ausreckt, zurück לְאֵיתָנוֹ; vgl. Ps. 74, 15. Ich glaube sogar annehmen zu dürfen, daß dieser Name zur Zeit des Plinius noch gelebt hat. Denn wenn dieser a) als arabischen Namen des rothen Meeres, an welchem Heroopolis liege, ein Aeant anführt, so drängt sich, die Varianten der Codd.: Aeam, Eant, Eat, erwogen und die noch in den ältern Ausgaben ersichtlichen Abbreviaturen dieses Wortes in Betracht gezogen, welche eine Transposition des t, also eine Verwechslung des Etam oder Aetan mit Aeant sehr nahe legten, die Identificirung des biblischen Etham oder Ethan mit dem Aeant des Plinius wie von selbst auf. Aus der weiten „Bedeutung Wasser- oder Strandgegend" erklärt sich dann auch, wie die Israeliten nach dem Durchgang durch das Meer sich auf dessen Ostseite drei Tagereisen lang wieder in einer Wüste Etham befinden konnten (4 Mos. 33, 8.) und weßhalb zur nähern Bestimmung des Etham, um welches es sich hier handelte, 2 Mos. 13, 20. der Beisatz „am Ende der Wüste" nöthig wurde. Wüste steht hier jedenfalls im Gegensatz zu dem fruchtbaren Boden Aegyptens. Werde nun darunter die vom rothen Meere westliche, wie 2 Mos. 14, 3. 11., oder die östliche, außerhalb des ägyptischen Landes, wie 2 Mos. 8, 22. 23., verstanden, beide haben in der Gegend des Arbek-Isthmus, wo nach unserer Ansicht die Station Etham zu suchen ist, bis in dessen Nähe die befruchtende Nilüberschwemmung aus dem Wadi Tumilat reicht, wirklich ihre Grenze. Und Strandgegend war das auch.

Statt daß nun Moses um die nordöstlichste Spitze des

---

a) Hist. nat. 6, 29: „Situs autem ita se habet; a sinu Aelanitico alter sinus, quem Arabes Aeant vocant, in quo Heroum oppidum est."

Busens vollends herumging, „brachen sie auf von Etham und *wandten sich* (שׁוּב wie Ps. 73, 10.) gen Pihachiroth, welches vor Baal-Zephon liegt, und lagerten sich vor Migdol" (4 Mos. 33, 7. 2 Mos. 14, 2.) Sie sind, da ihre nächste Rast bei Adschrud, oder Suez, diesseits des Busens war, auf dessen Westseite herabgezogen und haben also an der Stelle von Etham, wo ihre bis dahin östliche Bewegung zu einer gen Süden umgeändert wurde, ganz offenbar eine Wendung gemacht. Sogar ein Rückzug, nach der gewöhnlichern Bedeutung des שׁוּב, kann es über eine kleine Strecke gewesen seyn, wenn nämlich der Wendepunct in die Krümme des Arbek-Isthmus schon etwas über das westliche Ende des Busens hineingeschoben war [a]).

Die biblische Erzählung stellt es so dar, daß der Entschluß zu der Wendung dem Moses erst in Etham selbst gekommen ist. Und in der That kann die Gefahr, welche einer glücklichen Durchführung des Unternehmens entgegentrat, wenn er den eingeschlagenen Landweg weiter verfolgen wollte, sich schnell zusammengezogen, darum beim Aufbruch in Raamses noch außer Berechnung gelegen haben. Jedenfalls läßt sich vom Charakter des Moses gewärtigen, daß sie drohend und schwer genug war, um die Aenderung zu rechtfertigen; aber von localer Art oder überhaupt in bleibenden Verhältnissen begründet kann sie nicht wohl gedacht werden; die würde er, als der Gegend kundig, im voraus gewürdigt haben. Es liegt zunächst, mit *Hengstenberg* und *Tischendorf* an besondere militärische Maßnahmen der Aegyptier zu denken. Diese Aegyptier waren, wie oben gezeigt, nichts weniger gemeint, als die nutzbaren israelitischen Frohner mit jenem Festzug ganz von sich zu entlassen. Ob

---

a) Auf beiliegender Karte war im Probeblatt die Position Ethams zu weit südwestlich an den Bittersee herunter gerückt. Ist unsere Berichtigung nicht mehr auf dem Steine auszuführen gewesen, so möge der Beschauer die Lagerstelle knapp unter den beiden letzten Buchstaben des Wortes Serapeum annehmen.

sie gleich zuletzt ihre Erlaubniß nicht mehr auf die zuerst angesprochenen Bedingungen stellten, müssen doch auf irgend eine Art Garantien für die Rückkehr geboten gewesen, oder wenigstens geschienen haben, geboten zu seyn, weil sonst nicht zu begreifen, wie die Aegyptier hätten so thöricht seyn können, den Israeliten ihre Kostbarkeiten darzuleihen (2 Mos. 12, 35. 36.). Auch Pharao selbst scheint sich gewisser Vorkehrungen versichert gehalten zu haben, die aber durch die Wendung von Etham aus durchkreuzt wurden, in deren Folge „dem Könige von Aegypten berichtet ward, daß das Volk fliehe, und sich das Herz Pharao's und seiner Knechte gegen das Volk verwandelte, so daß er seine Wagen anspannete und den Söhnen Israels nachjagte" (2 Mos. 14, 5. 6.). Worauf hätte sich aber jene Zuversicht stützen können, wenn nicht auf militärische Dispositionen, die, sollte Pharao's Wille für die Ausgezogenen noch eine Bedeutung haben, bei dem gesetzten Ziele, dem Ende der drei Tagereisen in der Wüste, getroffen seyn mußten, um demselben nöthigenfalls mit Gewalt Gehorsam zu verschaffen? Besondere Mittel dafür zu beschaffen, war nicht nöthig; sie waren schon zur Stelle in jenen Grenzhuten gegen die östlichen Einfälle. Hatten diese nach den Terrainverhältnissen und spätern Analogien a) am natürlichsten ihren Platz da, wo der Isthmus am schmalsten ist, so war Moses, der mit seinem dreitägigen Marsch über die Aegyptier hinauszukommen trachtete (2 Mos. 8, 21—23.), jetzt auf der zweiten Rast in unserem Etham eben auf dem Punct angekommen, von wo die ägyptischen Wachtposten passirt werden mußten. Hier wendet er unvermuthet plötzlich um. Spricht das unter solchen Umständen nicht deutlich dafür, daß er die Grenzen in einer Weise besetzt fand, welche ihm das Entkommen unmöglich machte? Andere hätten vielleicht kleinmüthig ihre Sache nun verloren gegeben. Der Mann Gottes bewährt

---

a) Vgl. Mannert a. a. O. S. 488 f. 492. 499.

aber gerade in solcher verzweifeltsten Lage am glänzendsten seinen großen, an Mitteln in sich selbst unerschöpflichen Geist. Ein veränderter Zug im ernsten Spiele gegen die Feinde, der außer ihrer Berechnung lag, wie ihre Vorkehrungen außer der seinigen gewesen, für jene ein Fehlzug, noch als er geschehen war, und gerade deßhalb ein Meisterzug — denn die Wüste werde sie beschließen, wähnte Pharao — entrückte die Israeliten in Wirklichkeit auf eine Bahn, die, mit raschem Muthe als die letzte Möglichkeit ergriffen, dem Moses sicherlich als der Rettungspfad bekannt war im Moment, wo er ihn einschlug.

Zwischen die Erzählung über das Lagern in Etham (2 Mos. 13, 20.) und die Wendung von da (14, 1 ff.) ist die Nachricht von der Feuer- und Rauchsäule (13, 21. 22.) solchermaßen eingeflochten, daß deren Einrichtung erst auf dieser zweiten Station angenommen werden muß. Denn da die Nebenumstände, welche den Aufbruch von Raamses begleiteten, das Wegziehen als חֲמֻשִׁים, die Mitnahme der Gebeine Joseph's, früher an der gehörigen Stelle (13, 18. 19.) erwähnt sind, und somit Gelegenheit geboten war, auch jener Feuersäule zu gedenken, der Erzähler aber ausdrücklich die Notiz darüber bis nach dem Namen Etham aufspart, so offenbart er den Achtsamen deutlich genug, erst von da sey diese Einrichtung getroffen worden. Auch läßt das die Natur der Sache erwarten. Ein Signal durch Rauch, wofür jenes Karawanenfeuer bekanntlich zu halten, hätte, so lange sich der Zug an dem fruchtbaren und also wohl bewohnten Wadi Tumilat hin bewegte, wo überall umher Rauchsäulen aufstiegen, seines Zweckes verfehlt. Aber in Etham, „am Ende der Wüste", von wo es in die freie südliche Steppe ging, war eine solche Vorkehrung eben so zweckgemäß, wie nothwendig. Und so wird auch diese Notiz zu einer weitern Bestätigung der vorgeschlagenen Zugesrichtung. In der Beifügung, die Feuersäule sey aufgerichtet worden, „um ih-

nen zu leuchten, damit sie Tag und Nacht fortzögen", könnte leise darauf hingedeutet seyn, daß Moses von Etham, von wo die Flucht begann (2 Mos. 14, 5.), seinem Volke einen über das Maß der Tagereisen in die Nacht reichenden Marsch habe zumuthen und möglich machen wollen. Der Meeresdurchgang würde in der Dunkelheit ohne solche künstliche Hellung kaum ausführbar gewesen seyn. Doch mag dahin gestellt bleiben, ob aus dieser Vorkehrung mit Bestimmtheit zu folgern sey, daß schon bei der Wendung in Etham beschlossen worden, sogleich in der nächsten Nacht das Volk durch das Meer zu führen.

Die Position der dritten Rast, von wo dann der Meeresdurchgang erfolgte, bemüht sich der biblische Referent sichtlich so genau als irgend möglich festzustellen, indem er sagt, sie seyen „vor Pihachiroth zwischen Migdol und dem Meere, vor Baal Zephon, ihm gegenüber am Meere", gelagert gewesen (2 Mos. 14, 2.). Diese, wie mit Grund zu behaupten, aus verschiedenen Quellen gesammelte, beinahe auffallend umständliche Angabe war während des Bestehens dieser Orte unzweifelhaft vollkommen deutlich. Nicht so für uns. Nur der eine Name, Pihachiroth, bietet einen Haltpunct. Auf ägyptischen Ursprung desselben weist der Artikel *ΠΙ* zu Anfang, der vor Ortsnamen auch weggelassen werden kann, und so 4 Mos. 33, 8. wirklich fehlt. Die Uebereinstimmung des הַחִירוֹת mit dem Namen des noch vorhandenen Castells عَجْرُود, Adschrud, fällt im allgemeinen Jedem in das Ohr, erweist sich aber bis auf die einzelnen Articulationen durch Analogien, die Vertauschung des ה mit ע durch עֲלֵי, LXX. *Ἠλί*, des ח mit ج durch נָגַח und نغج, wobei noch zu beachten, daß das ج in Aegypten einen harten Laut hat, der mit dem hart englischen und deutschen g identisch ist, daher Niebuhr auch Akrud

schreiben konnte [a]), und des ת mit ت durch תַּחַשׁ, arabisch تُخَس, Robbe, מִגְדֹּל, arabisch مشتول [b]). Die Bedeutung von הַחִירֹת, nach Jablonsky Schilfwuchs oder Rohrwiese, womit auch die anderen Erklärungsversuche [c]) auf den gleichen Sinn hinauskommen, paßt zu der Localität von Adschrud offenbar ganz wohl; denn so lange das Meer die Furthen dabei überfluthete, wuchs, wenn das heutzutage nicht mehr der Fall seyn sollte, ohne Zweifel ebenso Röhricht daselbst, wie jetzt unter ähnlichen Bedingungen am See Temsah, wo eine Localität den mit der Wortbedeutung von Hachiroth übereinkommenden Namen Ghuwaibet el-bus, kleiner Rohrteich (arundo Aegyptiaca), führt. Das wird uns aber nicht etwa Grund seyn, nach dem Vorschlag von Liancourt de Bellefonds [d]) die dritte Station an jenem Krokodilsee selbst zu suchen, denn daß dergleichen von der Vegetation entlehnte Namen mehreren verschiedenen Orten aufgelegt werden, ist an sich bekannt und wird für den in Frage stehenden durch noch ein gleichnamiges Ghuwaibet el-bus an der Mündung des Wadi Tawarik dargethan.

Den zweiten der genannten Orte, Migdol, müssen wir unbestimmt lassen, wenigstens wenn die Continuität der

---

a) Dessen Reisebeschreibung, S. 216. — Robinson a. a. O. III. S. 837. In della Valle's Schreibung Agirud (nicht Agerud, also nicht bloß der Sibilation halber eingeschoben) klingt selbst das biblische ķ noch durch.

b) Die andere Vertauschung in diesem Worte des ג mit ش kommt daher, daß die Aegyptier den weichen Laut des ג nicht leicht aussprechen können und, wenn sie es versuchen, ihn in den Laut des ش verwandeln. So ist das Wort وجه (Gesicht) in der Vulgärsprache Aegyptens zu وش corrumpirt.

c) Im Journal Asiat. 1848. März. S. 276.

d) Journal Asiat. a. a. O.

Textesworte 2 Mos. 14, 2: „sie sollen sich wenden und lagern vor Pihachiroth zwischen Migdol und dem Meere" unangetastet bleiben soll. Dürfte freilich das „zwischen Migdol und dem Meere" nicht als eine zu Pihachiroth hinzukommende weitere Bestimmung des Lagerplatzes gefaßt, sondern mit וְיָשֻׁבוּ verbunden werden („sie sollen sich wenden, — so daß sie lagern vor Pihachiroth — zwischen Migdol und dem Meere"), so könnte allerdings, wie Hengstenberg sich bemüht [a]), auf anderem Wege zu ermitteln, an das Migdol 12 römische Meilen südlich von Pelusium, einen nordöstlichen Grenzpunct Aegyptens (Ez. 29, 10.), gedacht werden, wo, wie später in dem benachbarten Daphnä, eine Grenzbesatzung gegen Syrien stehen mochte. Es wäre dann vom biblischen Erzähler selbst auf die Gefahr dieser Durchgangsstelle zwischen einer Vestung und dem Meere hingewiesen, an welcher die Israeliten umkehren mußten. Für eine solche Verschiebung oder Unterbrechung der zusammengehörigen Wörter könnte man sich zwar auf den schon bemerkten compilatorischen Charakter des fraglichen Verses berufen, dagegen aber streitet als ein gewichtiger Gegengrund das וַיַּחֲנוּ לִפְנֵי מִגְדֹּל 4 Mos. 33, 7. Wenn der jetzt vorliegende Textzusammenhang festgehalten wird, so kann, indem die Bestimmung „zwischen Migdol und dem Meere" auf das Lager der Israeliten bei Adschrud gehen muß, das hier gemeinte Migdol durchaus nicht von jenem so sehr weit nördlich abgelegenen verstanden werden, weil nicht die Israeliten sich zwischen ihm und dem Meere, sondern das Meer zwischen den Israeliten und Migdol befunden haben würde. Der hier gemeinte Ort muß dann in der Nähe von Adschrud gestanden haben; ob aber nach der hebräischen Wortbedeutung Thurm, Höhe, wie Tischendorf und Andere annehmen, gerade der Gipfel des Atakah zu verstehen sey, das wird wohl immer nur Vermuthung bleiben.

Auch über die dritte Ortschaft, Baal Zephon, erhellt

---

a) A. a. O. S. 59.

nicht viel mehr, als solche Nähe am rothen Meere, und daß zu der öden Steppe zwischen diesem Meere und dem Nillande, welche den Aegyptiern als Sitz des Kakodämon Typhon galt, die wahrscheinliche Wortbedeutung Typhon's Stätte a) und die Lage ganz wohl passen.

Die drei genannten Orte scheinen allesammt von dem Uebergangspunct nicht weit entfernt gewesen zu seyn; keinesfalls waren sie aber mächtig genug, um das Strategem des Moses zu hindern. Die neuern Karten bieten auf demselben Terrain die Brunnenstätte el-Emschâsch, das Castell Adschrud, den Bir Suweis, die Ruinen von Klysma und die Stadt Suweis. Zu einer Vergleichung dieser mit den drei im biblischen Text genannten Orten, wenn auch nur ganz im Allgemeinen, hinsichtlich der Richtung, veranlassen einigermaßen die Partikeln, durch welche die Position des israelitischen Lagers bestimmt wird. Am deutlichsten ist, daß Migdol westlich von den Israeliten lag; denn sie befanden sich zwischen ihm und dem Meere, das Meer aber war ihnen ostwärts zur Seite. So ist die Stellung nach West und Ost orientirt. Darf das vor (לִפְנֵי) Pihachiroth und vor Baal Zephon vom Standpunct der Israeliten aus und in Rücksicht auf den von Norden nach Süden gehenden Zug gedeutet werden, so lagen diese beiden Ortschaften in südlicher Richtung vom Lager; sonst würden sie hinter ihm gewesen seyn, wenn der Zug schon darüber südwärts hinaus gegangen wäre. Durch die noch genauere Beifügung aber, Baal Zephon sey vor den am Meere gelagerten Israeliten gerade gegenüber (נִכְחוֹ) gewesen, wird für dieses Baal Zephon, da der Meeresstrand ziemlich gerade

a) Vgl. Rosenmüller, biblische Alterthumsk. III. S. 260 f. Ueber die rabbinischen Deutungen des Baal Zephon durch Götzenbilder, welche die Aegyptier an den Grenzen als magische Bannmächte aufgestellt hätten, um den Israeliten die Flucht zu verhindern, siehe das Ausführliche in Kircheri Oedip. Aegypt. I. S. 277 ff.

von Süd nach Nord geht, eine Position am Strande und folgeweise für Pihachiroth, das nicht gerade gegenüberstand, eine Lage mehr seitwärts, also südwestlich, wahrscheinlich. Da es ferner 4 Mos. 33, 7. heißt, sie hätten sich auf (עַל) Pihachiroth zu gewendet, welches auf (vor, עַל פְּנֵי) Baal Zephon zu liege, so hat der eingeschlagene Weg, von dessen Richtung aus hier die Bestimmungen ganz unverkennbar gegeben werden, erst in die Nähe von Pihachiroth und dann weiter südlich nach Baal Zephon geführt. Nach allem diesem hat man sich die Lagerstätte nahe am Meere, etwas nördlich oder nordöstlich von Adschrud und gerade nördlich von Klysma, zu denken. Die Berghügel des Atakah streichen in Westen so weit nordwärts herauf. Demnach befanden sich die Israeliten zwischen ihnen und dem Meere allerdings wie in eine Falle gar bänglich eingeklemmt. Sind sie, wie es den Anschein hat, nahe bei ihrer Lagerstätte durch das Meer gegangen, so mußten die Furthen in der Nähe seyn, was mit den oben beschriebenen geognostischen Anzeichen bei Adschrud gut übereinstimmt. Auch ist weiter klar, daß an dieser Stelle, wo später der ptolemäische Canal die Verbindung mit den Bitterseeen herstellte, frühzeitig, und zwar sobald als die Versandung des Adschrud-Isthmus überhand nahm und das weiter Hinauffahren der Schiffe erschwerte, ein Stapelplatz zum Ausladen entstehen mußte, für welchen wir das Baal Zephon halten möchten, das auch Lepsius auf der Karte der sinaitischen Halbinsel bei Suez eingetragen haben soll [a]). Wir möchten ihm seine Position nur etwas nördlicher anweisen.

Am Abend ereilen die auserlesenen ägyptischen Reisigen das israelitische Lager bei Adschrud, greifen aber, wahrscheinlich vor Ermüdung durch den anstrengenden Marsch, nicht mehr an. Ist ihr Aufbruch am Morgen auch erst nach der offenbar gewordenen Flucht des Moses erfolgt und

---

a) Nach dem Bulletin de la société de géograph. 1847. Juin.

von Orten geschehen, die noch etliche Stunden von Etham entfernt waren, so wurde doch durch die raschen Pferde und Wagen der Vorsprung des langsamen Volkszuges leicht eingebracht. Die beiden Facta, Mose's Umkehr an der schmalsten Stelle des Isthmus, wo nach einem Ausdruck Ritter's die Kalasirier die alten Pforten Aegyptens gegen den Eindrang Asiens zu bewachen hatten, und das Eingeholtwerden der Israeliten bis zum Abend bei Adschrud durch die ägyptischen Wagenkämpfer, dienen sich zu gegenseitiger Erläuterung und zur Bestätigung der von uns angenommenen Verhältnisse. Daß die Israeliten so bald eingeholt wurden, kann nicht sowohl Gegenstand der Verwunderung oder des Zweifels, als vielmehr, wie schon Heeren geschlossen hat, ein Zeichen für uns seyn, mit welcher Schnelligkeit schon damals die ägyptische Kriegerkaste aufgeboten werden konnte a). Wie aber und woher Pharao selbst rasch auf den Schauplatz gelangt sey, ist weder weiter zu eruiren, da sich, wie oben gezeigt, sein Aufenthalt für diesen Moment aus den Quellen nicht genau bestimmen läßt, noch überhaupt als Einwand geltend zu machen, weil Herrscherfüße zu beflügeln, auch noch ohne den Dienst des Dampfes, allezeit mancherlei Mittel zu Gebote standen und ganz besonders in Mose's Zeit nothwendig in Bereitschaft gesetzt seyn mußten.

Zuletzt erfüllt uns noch am Endpuncte, bis zu welchem wir hier die biblische Erzählung zu begleiten haben, die Verordnung Mose's über die Stellung der Wolkensäule (2 Mos. 14, 19. 20.) mit tiefer Bewunderung vor seinem erfindungsreichen, den Augenblick ergreifenden Sinn. Als der Durchgang durch das Meer beginnen soll, läßt er das bisher vorangetragene Signalfeuer hinter das Lager, also nördlich oder nordwestlich davon, zwischen die Aegyptier und Israeliten aufstellen, so daß von dem wehenden Ostwinde eine dunkele

a) Vgl. Hengstenberg a. a. O. S. 46. 47.

Rauchwolke zwischen beide hingewälzt werden mußte, die, wäre das Feuer den Israeliten durch das Meer vorangetragen worden, diesen in das Gesicht geschlagen hätte. Hierdurch und weil die Säule vorerst feststand, wurde den Aegyptiern der Abzug der Israeliten verborgen, während zugleich der Feuerschein, nach Osten auf der Meeresfläche hinleuchtend, den Hindurchgehenden das Feste vom Wasser unterscheiden ließ. Als aber schließlich die Feuersäule auch von dannen entwich, da hatten die Aegyptier über die rein abgefegte Stelle das Nachsehen, und ihre Wuth und Hast, sich nachzustürzen auf dem verderblichen Meerespfade, ist solchergestalt menschlich und wohl zu begreifen. Das glücklich hindurchgegangene Gottesvolk wurde jenseits von einer offenen, zum Lagern gut geeigneten Ebene aufgenommen, wo es in dem Brunnen Mabuk und allenthalben gutes Wasser fand, wenn einige Fuß tief gegraben wurde [a]). —

Möchten diese dargebotenen Blätter einem jener Glücklichen, denen es gegeben wird, den Fußtapfen des Gottesvolks dort selbst nachzuspüren, wo sie dem Boden eingedrückt sind, vor Augen kommen und Veranlassung werden zu erneuter und genauerer Nachforschung! Inzwischen beruhigen wir uns dabei, durch die versuchte Combination das fragliche Ereigniß wenigstens von dem Vorwurfe der Unbesonnenheit und fortgesetzter Mißgriffe Mose's befreit und als ein solches erkannt zu haben, das, zwar in vielerlei Schwankungen und oft dem Ziele ganz nahe in gefährlichster Weise wieder aufgehalten, doch als ein wohlüberlegtes, planmäßiges, mit Beharrlichkeit festgehaltenes, großes Nationalunternehmen in einem wirklich denkbaren und anschaulichen Zusammenhang verläuft, dessen Führer, ein sichtbar auserwähltes Rüstzeug göttlicher Vorsehung, unerwartet, recht zur größern Ehre Gottes, dazwischen geworfenen Hindernissen mit erfindungsreicher, rascher, kühner, zum Zweck führender Thatkraft zu

---

a) Vgl. Burkhardt's Reise in Syrien. II, S. 748.

begegnen wußte. Dabei ist uns, zur tiefinnersten Bewahrheitung der biblischen Geschichtserzählung überhaupt, oft aus den an sich unscheinbarsten Nebenzügen ein überraschend hell leuchtender Strahl für den ganzen Vorgang aufgegangen, und, wie sich das meistens bei der Schriftforschung bewährt, das sorgfältigste Halten an dem Texte und genaueste Eindringen in das Wort zugleich die befriedigendste Apologie für den irdischen und himmlischen Leiter dieses, wenn gleich kurzen, doch allezeit denkwürdigen und folgenschweren Stückes der Weltgeschichte geworden.

In Gnaden führtest du dein Volk,
Das du befreit;
Du leitetest in deiner Macht
Zu deiner heil'gen Wohnung!

Gedanken und Bemerkungen.

und beziehen wir in unserer Stelle εὐαγγελιζόμενος auf das Subject V. 35., so würde τὸν λόγον das Object der Verkündigung seyn. Für diese Construction braucht nicht die ähnliche πεπίστευμαι τὸ εὐαγγέλιον, Gal. 2, 7., angeführt zu werden, sondern das passive εὐαγγελίζεσθαι ist so verbunden Clem. Alex. Strom. p. 790. τῆς Σαῤῥᾶς γένεσιν παιδὸς εὐαγγελισθείσης. Demnach würde in unserer Stelle sowohl τὸν λόγον als auch εἰρήνην als Object von dem passiven εὐαγγελίζεσθαι abhängen; jener λόγος, den Gott den Kindern Israel gesandt, wird verkündigt; er ist Friede durch Jesum Christum; und weil diese beiden Objecte im Verhältniß von Subject und Prädicat zu einander stehen, so fehlt der Artikel bei dem prädicativen εἰρήνην. Einem Jeden, der Gott fürchtet und durch sein Streben nach der Gerechtigkeit Gott ehrt, wird das Wort verkündet, das, an die Kinder Israel gesandt, Frieden gibt: Friede ist durch Jesum Christum.

Ist diese Construction des 36. Verses zugegeben, so handelt es sich noch um die Verbindung des εὐαγγελιζόμενος mit V. 35. Nicht will ich darauf hinweisen, daß δέχεσθαι vielleicht nach Analogie von ἀποδέχεσθαι (Plat. Phaed. 92. A. E. 96. E. u. s. w.) mit dem Particip construirt werden könnte, noch auch darauf, daß gerade das Particip als Prädicat bei solchen Verbis steht, die da bezeichnen, mit welcher Empfindung die durch das Particip ausgedrückte Handlung erfolge (Krüger, gr. Gramm. II. S. 217. N. 6.); denn es ist eine einfachere Verbindung möglich. Wenn nämlich das Part. Präs. nicht allein in je-

S. 150. ὥσπερ τῇ πατρίδι μεγάλας εὐτυχίας εὐαγγελιζόμενος. Sodann findet es sich mit dem Accusativ dessen, der die Verkündigung empfängt, wie Apostelgesch. 8, 40. εὐηγγελίζετο τὰς πόλεις πάσας; Eus. vita Const. 3, 26. τὰς γυναῖκας εὐαγγελιζόμενος. Endlich ist es in der oben citirten Stelle mit dem doppelten Accusativ verbunden: ἡμεῖς ὑμᾶς εὐαγγελιζόμεθα τὴν . . . ἐπαγγελίαν.

schensatz gelten müßte. Doch ist Olshausen's Erklärung grammatisch vielleicht noch schwieriger, wenn er *τὸν λόγον* mit *δεκτὸς αὐτῷ ἐστι* construiren will; die grammatische Abhängigkeit ist unklar, und Winer's Annahme (Gramm. S. 496.) einer Anakoluthie würde bei weitem leichter seyn. Eben so wenig scheint es gerathen, *τὸν λόγον* von dem so weit entfernten *καταλαμβάνομαι* V. 34. mit de Wette abhängen zu lassen, als ob es der Hauptinhalt der christlichen Offenbarung wäre, daß Gottes Auge mit Wohlgefallen auf allen ruhe, die ihn fürchten und Gerechtigkeit üben, gleichviel, zu welchem Volke sie gehören.

Doch ich übergehe andere Erklärungsversuche, welche die Kritik schon verworfen, möchte aber wagen, eine andere, am meisten der von Winer vorgeschlagenen sich nähernde Verbindung zu versuchen, welche aber zugleich die Annahme einer Anakoluthie vermiede. Den passiven Gebrauch des *εὐαγγελίζεσθαι* im N. T. verbürgen nämlich Stellen wie 1 Petr. 1, 25. *τὸ ῥῆμα τὸ εὐαγγελισθὲν εἰς ὑμᾶς*; die Person, welcher die Verkündigung zu Theil wird, ist das Subject, Hebr. 4, 2. *καὶ γάρ ἐσμεν εὐηγγελισμένοι*, und V. 6. *οἱ πρότερον εὐαγγελισθέντες*, und ist in der letzten Stelle die passive Form leichter zu erkennen, so ist doch das im Medium und Passivum gleichlautende Präsens ebenso gebraucht Matth. 11, 5. *πτωχοὶ εὐαγγελίζονται*, und in der parallelen Stelle Luk. 7, 22. Könnte es hiernach noch auffallen, wenn auch in unserer Stelle das Präsens passive Bedeutung hat?

Wenn nun aber *εὐαγγελίζεσθαι* Apostelgesch. 13, 32. mit dem doppelten Accusative der Person und der Sache verbunden wird, so würde auch beim persönlich construirten Passiv das Object der Verkündigung im Accusativ stehen a),

---

a) Bei den älteren Schriftstellern findet sich *εὐαγγελίζεσθαι* meistens absolut gebraucht oder mit einer Präposition verbunden; ob Dem. de cor. p. 832. R. es mit dem Object der Sache verbindet, kann noch zweifelhaft seyn; sicher thut es Lykurg

und beziehen wir in unserer Stelle εὐαγγελιζόμενος auf das Subject V. 35., so würde τὸν λόγον das Object der Verkündigung seyn. Für diese Construction braucht nicht die ähnliche πεπίστευμαι τὸ εὐαγγέλιον, Gal. 2, 7., angeführt zu werden, sondern das passive εὐαγγελίζεσθαι ist so verbunden Clem. Alex. Strom. p. 790. τῆς Σαῤῥᾶς γένεσιν παιδὸς εὐαγγελισθείσης. Demnach würde in unserer Stelle sowohl τὸν λόγον als auch εἰρήνην als Object von dem passiven εὐαγγελίζεσθαι abhängen; jener λόγος, den Gott den Kindern Israel gesandt, wird verkündigt; er ist Friede durch Jesum Christum; und weil diese beiden Objecte im Verhältniß von Subject und Prädicat zu einander stehen, so fehlt der Artikel bei dem prädicativen εἰρήνην. Einem Jeden, der Gott fürchtet und durch sein Streben nach der Gerechtigkeit Gott ehrt, wird das Wort verkündet, das, an die Kinder Israel gesandt, Frieden gibt: Friede ist durch Jesum Christum.

Ist diese Construction des 36. Verses zugegeben, so handelt es sich noch um die Verbindung des εὐαγγελιζόμενος mit V. 35. Nicht will ich darauf hinweisen, daß δέχεσθαι vielleicht nach Analogie von ἀποδέχεσθαι (Plat. Phaed. 92. A. E. 96. E. u. s. w.) mit dem Particip construirt werden könnte, noch auch darauf, daß gerade das Particip als Prädicat bei solchen Verbis steht, die da bezeichnen, mit welcher Empfindung die durch das Particip ausgedrückte Handlung erfolge (Krüger, gr. Gramm. II. S. 217. N. 6.); denn es ist eine einfachere Verbindung möglich. Wenn nämlich das Part. Präs. nicht allein in je-

---

S. 150. ὥσπερ τῇ πατρίδι μεγάλας εὐτυχίας εὐαγγελιζόμενος. Sodann findet es sich mit dem Accusativ dessen, der die Verkündigung empfängt, wie Apostelgesch. 8, 40. εὐηγγελίζετο τὰς πόλεις πάσας; Eus. vita Const. 3, 26. τὰς γυναῖκας εὐαγγελιζόμενος. Endlich ist es in der oben citirten Stelle mit dem doppelten Accusativ verbunden: ἡμεῖς ὑμᾶς εὐαγγελιζόμεθα τὴν . . . ἐπαγγελίαν.

nem bekannten ἐρχόμενος die Bedeutung hat, daß etwas die Bestimmung habe zu geschehen, daß es geschehen soll oder wird, sondern dieselbe Bedeutung verbürgt wird durch Matth. 26, 28. τὸ αἷμα — τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον; vergl. Mark. 14, 24. Luk. 22, 20.; Luk. 22, 19. τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον, 1 Kor. 11, 24. τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον, Matth. 6, 30. τὸν χόρτον — αὔριον εἰς κλίβανον βαλλόμενον (vergl. Winer, Gramm. S. 405.), so dürfte auch in unserer Stelle das Particip Präs. so erklärt werden, daß Gottes Wohlgefallen auf den Gottesfürchtigen und Gerechten, gleichviel, zu welchem Volke sie gehören, insofern ruhe, als sie die Bestimmung haben, die Botschaft von dem Heil in Christo zu empfangen, weil in ihnen die Sehnsucht nach der Versöhnung mit Gott erwacht ist, aber ihre Befriedigung nicht finden kann, weil sie den noch unverstandenen Zug des Vaters gefühlt haben, ihm gefolgt und somit am meisten vorbereitet sind, die Verkündigung des Heiles in Christo in ihre ahnende Seele aufzunehmen. Sobald deßhalb Petrus erfährt, daß Gott durch seinen Engel den verachteten Heiden Cornelius an ihn gewiesen, da macht es ihm diese Thatsache zur unzweifelhaften Wahrheit, daß die Verkündigung von dem Frieden durch Jesum Christum in allem Volk allen denen gebracht werden soll, deren Herz in heiliger Ehrfurcht dem verborgenen und doch offenbaren Gotte schlug, deren Leben davon zeugte, daß die leise Stimme Gottes in ihnen nicht ungehört verhallte. Darum verkündigt er zwar vor den Heiden sogleich Jesum, den Herrn, ist aber dennoch überrascht, als auch über sie die Gabe des heiligen Geistes ausgegossen wird: Christus sollte hier verkündigt werden; das hatte ihm Cornelius' Erfahrung gezeigt; aber der Ausgießung des heiligen Geistes bedurfte es noch, um ihn zu überzeugen, daß sie auch durch die Taufe in die Gemeinde der Gläubigen sollten aufgenommen werden.

Ist aber diese Erklärung richtig, so tritt der Satz: οὗτός ἐστι πάντων κύριος, nicht mehr störend in den Zusammenhang der Rede ein; es ist das Bekenntniß von der Macht, der Würde und Hoheit des Herrn, durch welchen auch dem unverstandenen Sehnen der Heiden Friede gebracht werden soll; er wird ihn bringen, weil er πάντων κύριος ist.

Nunmehr treten erst klar die drei Stufen der Erkenntniß hervor, welche Petrus durchschritt. Die Offenbarung zu Joppe forderte ihn auf, die Heiden, von denen er sich bisher in jüdischer Weise fern gehalten, nicht mehr zu unrein zu achten, um sich ihnen zu nähern. Petrus verstand den Wink des Herrn und folgt den Männern, die ihn erwarten, zum heidnischen Hauptmann Cornelius. — Kaum erfährt er die Führungen des Cornelius, so sieht er darin eine Hinweisung darauf, daß in allem Volk derjenige, dessen Herz Gott sucht, der sein Leben nach Gottes Wohlgefallen gestalten will und so Gerechtigkeit übt, nach Gottes Willen dazu bestimmt sey, die Verkündigung des durch Christus gebrachten Friedens zu empfangen. Dieser zweite Fortschritt in der Erkenntniß mußte eben so sehr den Eifer des Apostels entzünden, das Evangelium in alle Welt zu tragen, als die Erkenntniß eines universalistischen, ich möchte sagen, gleichgültigen Wohlgefallens Gottes den glühendsten Eifer hätte abkühlen müssen. Nur jener erste Gedanke paßt in den Zusammenhang der Erzählung, wie schon de Wette richtig sah. — Sollte aber der Heide, welchem Christus verkündigt wird, unmittelbar durch die Taufe unter die Christen aufgenommen werden? Sollte er nicht vielmehr erst durch die Formen des Judenthums hindurch in die Gemeinschaft der Christen gelangen, wie auch der Erlöser unter dem jüdischen Volke erschienen war? Das mochte dem Apostel bedenklich erscheinen, der, selber aus dem Judenthume stammend, in ihm die Geburtsstätte des Christenthums sah, dem Apostel, dessen Eigenthümlichkeit ihm auch

späterhin die Aufgabe stellte, besonders unter den Juden den Gekreuzigten und Auferstandenen zu verkünden, und der die mächtigen Wirkungen des Christenthums bis dahin nur in den Grenzen des jüdischen Volkes gesehen. Aber die Wirkungen des heiligen Geistes werden ihm zum mächtigen Gotteswort; ihre göttliche Kraft durchbricht die Schranken, noch ehe es Petrus ahnt; die neue Erkenntniß geht ihm auf, daß Cornelius getauft werden darf und soll; denn des heiligen Geistes Kraft wirkt schon in ihm.

Wie psychologisch angemessen diese Stufenfolge der Erkenntniß ist, braucht nicht erst dargelegt zu werden; aber klar und deutlich erhellt dieser zweite Fortschritt in der Erkenntniß erst aus der oben vorgeschlagenen Erklärung unserer Verse. Ja, während sonst V. 35. einen Universalismus des Wohlgefallens Gottes ausspricht, welchen Rationalisten in ihrem Sinne zur vollkommensten Indifferenz umgedeutet und im Uebermaß ausgebeutet haben, wird ihm erst also eine bestimmtere Beziehung gegeben, welche zum Theil schon der hier gewählte Ausdruck δεκτός ἐστι fast forderte, zum Theil erst den engeren Zusammenhang dieses Verses mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden herstellt und diese Worte in die Begebenheiten selbst einreiht.

2.
Versuch einer Erklärung der Stelle Röm. 5, 6 ff.

von
J. A. Kunze,
Diakonus in Schneeberg.

Die Schwierigkeiten, welche diese Stelle darbietet, sind zu bekannt, als daß es einer Namhaftmachung derselben bedürfte; weil sie sich aber, nach meiner Ansicht, durch die folgende Erklärung lösen, so habe ich gewagt, dieselbe der Oeffentlichkeit zu übergeben. —

In den ersten Versen des 5. Kapitels finden wir eine Schlußfolgerung, des Inhalts: Wir sind also (in Folge des früher Gesagten) gerechtfertigt, haben demnach auch eine vollkommen begründete Hoffnung (auf die Seligkeit des messianischen Reichs), die da nicht zu Schanden werden wird, weil wir uns der Liebe Gottes (zu uns) durch die Mittheilung des heiligen Geistes in unsern Herzen bewußt sind. — Dieser Gedanke, daß wir nämlich die feste Ueberzeugung haben und haben dürfen: Gott liebt uns, schien dem Apostel einer nähern Begründung bedürftig, da er der wesentliche Beweispunct war, und er gibt dieselbe von Vers 6 an. Also demonstrandum: Gott liebt uns, demonstratur V. 6. Denn Christus ist für uns, als Unwürdige, da wir noch schwach waren, zur rechten Zeit gestorben. (Den Schluß zu machen: also liebt uns Gott, überläßt Paulus den Lesern, als sich von selbst verstehend, unterstützt ihn aber und macht auf ihn aufmerksam durch einen den ersten erläuternden und ergänzenden Beweis (beide γὰρ sind coordinirt): denn kaum stirbt Jemand für einen Gerechten). Hiermit schließt nun die Beweisführung, nach ἀποθανεῖται ist ein

Punctum zu setzen, oder wenigstens eine größere Interpunction und mit den Worten ὑπὲρ γὰρ beginnt ein neuer Vordersatz. Folgendes wäre demnach die gewonnene Erklärung: Gott liebt uns, denn Christus ist für uns, da wir noch Sünder waren, gestorben (also liebt uns Gott), denn kaum stirbt Jemand für einen Gerechten.

Weil nun dem Apostel an der festen Begründung des aufgestellten Gedankens gelegen war, vielleicht auch, weil er glaubte, den Lesern nicht deutlich genug geworden zu seyn, so wiederholt er das punctum saliens der ganzen Beweisführung und kommt von ihm aus auf den zuerst aufgestellten Satz. (Die Anordnung der einzelnen Gedanken nach ihrem logischen Verhältnisse ist also folgende: Zuerst das demonstrandum, dann die probatio „ἔτι γὰρ" erläutert durch ihren Gegensatz „μόλις γάρ" hierauf die gesteigerte, aber nüancirte Wiederholung der probatio „ὑπὲρ γὰρ" und endlich als conclusio das demonstrandum. Die Sätze, welche den Beweis bilden, werden also zweimal, nur in umgekehrter Ordnung gegeben.) Mit der Absicht also, das Gesagte vollständig und zweifellos zu beweisen, fährt der Apostel fort: ὑπὲρ γὰρ, denn (ich will noch mehr zugeben, nicht bloß μόλις, auch τάχα soll Jemand für einen Guten sterben) wagt's auch leichtiglich Jemand für den Guten zu sterben, συνίστησι δὲ, so hat doch Gott seine Liebe zu uns (in einer unumstößlichen Weise) bethätigt, weil Christus für uns, da wir noch Sünder waren, gestorben ist. Alle drei γὰρ stehen somit in dem Verhältniß einer Steigerung. Es würde nun die Uebersetzung von V. 6—8. so lauten: (Gott liebt uns:) denn Christus ist für uns, als Unwürdige, da wir noch schwach waren, zur rechten Zeit gestorben. (Beweises genug!) Denn kaum stirbt Jemand für einen Gerechten. (Gewiß Beweises genug!) Denn wagt's auch Jemand leichtiglich für den Guten zu sterben, so bethätigt doch aber Gott seine Liebe zu uns, weil Christus, da wir noch Sünder waren, für uns gestorben ist.

Zu dieser Erklärung sehe ich mich dadurch veranlaßt, daß alle sonstigen Interpretationen, die mir zu Gesicht gekommen sind, entweder in allzu spitzfindiger Weise δίκαιος und ἀγαθός unterscheiden, oder durch die Worte ὑπὲρ γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ (wenn sie nicht dieselben als überflüssig erklären) den Apostel etwas sagen lassen, was seinen Beweis, statt zu confirmiren, geradezu abschwächt. Es kann indeß meine Absicht nicht seyn, die zahlreich vorhandenen Erklärungen als nicht befriedigend nachzuweisen, denn dieser Mühe ist man überhoben, sobald man nur die Commentare über diese Stelle vergleicht, in denen das Material zur Widerlegung überreich vorhanden ist. Es scheint vielmehr genug, die Puncte, welche bei der obigen Erklärung zweifelhaft sind, nach Kräften zu unterstützen und dann die Sache für sich selbst sprechen zu lassen.

Folgende drei Puncte scheinen aber einer weitern Auseinandersetzung zu bedürfen: 1) Pflegt Paulus in der angegebenen Art seine Beweise oder andere hervorzuhebende Gedanken zu wiederholen? 2) Darf δίκαιος und ἀγαθός zur Bezeichnung eines und desselben Begriffs gebraucht werden? und 3) kann die Partikel δέ einen scharf adversativen Nachsatz einführen?

Die erste Frage ist meiner Ansicht nach auf Grund folgender Stellen: Röm. 1, 23—25. (vielleicht auch schon Kap. 1, 9. und 13.) 1 Korinth. 15, 13—17. zu bejahen. Ich erwähne hierbei nur, weil eine genauere Nachweisung zu weitläufig werden müßte, daß besonders 1 Korinth. 15, 13 ff. fast genau dieselbe Ordnung einhält, wie unsere Stelle.

Die zweite Frage ist allerdings durch Stellen aus Paulus' Schriften, so viel mir bekannt ist, nicht zu erledigen, allein das bekannte dictum bei Matth. 5, 45 scheint sehr dafür zu sprechen, daß eine solche Vertauschung dem neutestamentlichen Sprachidiom wenigstens nicht fremd ist. Vielleicht auch dürfte unsere Stelle selbst, wo der Apostel uns V. 6. ἀσεβεῖς und V. 8. ἁμαρτωλοὺς in fast ganz gleicher Wort-

folge nennt, für das Streben des Paulus sprechen, seine Diction dadurch lebendiger und rhetorischer zu machen, daß er denselben Begriff nicht mit denselben, sondern mit synonymen Worten bezeichnet. Hierzu kommt, daß bei der angenommenen Erklärung δικαίου und ἀγαθοῦ als Masculina genommen werden, was doch wohl angemessener ist, als in kurzer Aufeinanderfolge (ohne weitere Andeutung) das erstere als Masculinum, das andere als Neutrum zu fassen. Der Artikel vor ἀγαθοῦ ist vollkommen gerechtfertigt dadurch, daß der Begriff, weil er schon einmal durch das Wort δίκαιος bezeichnet war, nun ein bestimmter geworden ist, der eben mit dem definitiven Artikel eingeführt werden kann.

So bliebe denn die letzte Frage zu erörtern übrig, die wohl, ich gestehe es gern, die zweifelhafteste ist. Indeß ist es doch nicht zu leugnen, daß δέ auch zuweilen einen scharf adversativen Satz einführt (vergl. 1 Theff. 2, 16. 1 Korinth. 15, 13. vgl. Winer, Gramm. S. 378 Ausg. 3, und wenn wir mit Winer (Gramm. S. 372.) erwägen, daß die Entgegensetzung mit „doch, dennoch" nur selten im neuen Testament ausgedrückt ist, so mag wohl auch unsere Stelle die obige Erklärung des δέ zulassen, da sie wenigstens seiner ursprünglichen Bedeutung nicht widerspricht. Daß auch namhafte Interpreten dem δέ diese Bedeutung vindiciren, dafür diene als Beleg Meyer, Comment. über Matth. S. 96. (Ausg. 1), der die Worte Matth. 11, 12. ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν erklärt: „dennoch hat seit dem Auftritt" rc.

Daß ich alle übrigen exegetischen Bemerkungen, welche über die fragliche Stelle zu machen wären, weglasse, wird man in der Ordnung finden, denn die Litteratur über den Römerbrief ist so reich, daß in dieser Beziehung nicht viel Neues zu sagen übrig bleibt.

Recensionen.

1.

Archäologie.

Der salomonische Tempel mit Berücksichtigung seines Verhältnisses zur heiligen Architektur überhaupt. Von D. Carl Chr. W. F. Bähr, Ministerialrath bei dem evang. Oberkirchenrath zu Karlsruhe. Karlsruhe, Druck und Verlag von Christ. Theod. Groos 1848. S. VII und 352.

Dieses gründlich und durchsichtig geschriebene Werk nimmt ausdrücklich nicht bloß die Aufmerksamkeit der Kunstalterthumsforscher und der gebildeten Bibelfreunde, sondern auch die der Baumeister in Anspruch. Es sucht einerseits die wichtige Stellung des Tempels zur Religion der Offenbarung, also zur Theokratie und deren Entwickelung, namentlich zur Stiftshütte, andererseits sein Verhältniß zur heiligen Baukunst überhaupt, sofern dieselbe Ausdruck religiöser Anschauungen ist, nachzuweisen. Insbesondere will es durch Vergleichung mit den ältesten Kirchen über das Wesen des christlichen Kirchenbaues, wie er aus der christlichen Anschauung gegenüber der heidnischen und israelitischen mit Nothwendigkeit hervorgegangen ist, „einige Klarheit verbreiten." Wir können dem verehrten Herrn Verfasser zu dem trefflichen Zweck und Werk nur Glück wünschen.

In den bisher über den Tempel gepflogenen Untersuchungen, die bereits eine eigene kleine Bücherwelt bilden, war die bauliche Seite einziges oder Hauptziel. Es mußte auch die erste Aufgabe seyn, darüber auf Grund der Kunstgeschichte wenigstens einigermaßen ins Reine zu kommen. Aber allerdings bedurfte es zur geistigen Wiederaufbauung eines so schlecht und lückenhaft beschriebenen welt- und religionsgeschichtlich einzig wichtigen Tempels eines tiefern Einblicks in seine religiöse und volksthümliche Grundlage; sonst bleibt der Griffel immer wieder mehr oder weniger in kunstgeschichtlichen Aehnlichkeiten und fremdartigen Vergleichungen hängen. Der neuern und neuesten Wissenschaft aber gehört das Verdienst an, überall mehr auf das Eigenthümliche, Ursprüngliche im Natur- und Volksleben, in Religion, Kunst und Wissenschaft zurückzugehen, mit scharfem Messer zu scheiben und mit strengem Sieb zu sichten, damit die einzelnen Formen und Gestalten zu ihrem natürlichen Rechte kommen. Nirgends that solche Richtung mehr noth als im Gebiete der alttestamentlichen Geschichte, Religion und Kunst. Den Unbefugtheiten in letzterer Beziehung ein Ende zu machen, hat sich der Hr. Verfasser vorliegender Schrift zum Zweck gesetzt, indem er die religiöse Seite neben der architektonischen als das behandelt, was sie wirklich bei einem solchen nationalen und religiösen Mittelpunct ist, nämlich als Hauptsache. Der berühmte Verfasser der „Symbolik des mosaischen Cultus" war in seinem vollen Berufe, den Kunst- und Gottesgelehrten, den Kunst- und Bibelfreunden eine S y m b o l i k d e s s a l o m o n i s c h e n T e m p e l s zu schreiben und daran gewichtige Worte über die Symbolik des christlichen Kirchenbaues zu knüpfen, woraus insbesondere die K ü n s t l e r über die Berechtigung und Begrenzung ihres symbolischen Dranges Fingerzeige sich entnehmen können.

Unser Werk hat seiner Aufgabe gemäß dreierlei zu thun. Erstlich muß es den Bau im Ganzen und Einzelnen beschreiben, zweitens die in den vorgefundenen Formen und

Maßen zum Ausdruck gekommenen religiösen Gedanken deuten und drittens den salomonischen Tempel mit der übrigen heiligen Baukunst vergleichen. Diesem seinem dreifachen Zwecke gemäß hätte das Werk behufs leichterer Uebersicht etwas strenger angeordnet werden können. Der zweite Punct gehört übrigens mehr in das Gebiet der Theologie, als des Kunstblattes; wir werden es vorzüglich mit dem ersten und etwa auch mit dem dritten Theile zu thun haben. Gerade in jenem zweiten Theile, die Symbolik des Tempels betreffend, ist der Hr. Verfasser am selbständigsten, während er in den beiden andern mehr nur zusammenstellt und sichtet, was die Forscher vor ihm aufgestellt haben. Damit könnte nun das Werk selbst die Bedeutung eines förmlich abschließenden haben, wenn es die neuesten Verhandlungen über den Tempel, namentlich die von Ewald in seiner israelitischen Geschichte (meine Bemerkungen dazu im Kunstblatt) a) noch ebenso hätte berücksichtigen können, als die Kunstgeschichte von Schnaase und meine Bemerkungen darüber b), welche der Hr. Verfasser bis auf wenige Puncte anerkennend benutzt hat. Gerade in Beziehung auf diese Puncte würde seine Bejahung oder Verneinung des von oder gegen Ewald Vorgetragenen die bauliche Seite des Tempels ohne Zweifel zum wirklichen Abschluß gebracht haben.

Es sey mir vergönnt, die wesentlichen Streitpuncte in der Kürze zu berühren. Fangen wir vom Allerheiligsten an.

Hr. Bähr ist der herkömmlichen Ansicht, daß die Flügelthüre ins Allerheiligste offen gestanden und der Eingang durch einen Vorhang verhüllt gewesen sey. Der in der Anmerkung c) angeführte Grund, daß auch im herodianischen Tempel nach Matth. 27, 51. ein Vorhang gewesen sey und

a) 1848. Nr. 5. 6.
b) Kunstbl. 1844. Nr. 97—102.
c) Seite 24.

gewiß nur gemäß seinem „Vorbilde", dem salomonischen, scheint nicht stichhaltig zu seyn. Der herodianische Prachtbau hielt höchstens den Typus des frühern im Allgemeinsten fest, that aber im Einzelnen hinzu und hinweg nach Fürstenlaune und Künstlerunverstand. Die offenbar mißverständliche Wiederholung von 2 Mos. 26, 31. im 2. Buche der Chronik 3, 14. war dem Herodes höchst willkommen zu weiterer Entwickelung unnützer Pracht. Im salomonischen-Tempel aber war der Vorhang nicht bloß zwecklos, sondern auch zweckwidrig neben der Thüre. Wie Hr. Bähr selbst so richtig findet, der Hauptunterschied zwischen Tempel und Stiftshütte war der zwischen Haus und Zelt; Jehovah hatte sein Wandervolk durch Kampf und Sieg zur Ruhe gebracht, so sollte nun ein festes Haus seine Wohnung und diese selbst ein Zeichen seiner steten Gnadengegenwart unter dem bisher so treu geführten Volke seyn. Sollte nun in allen Stücken der Gegensatz gegen das Zelt ausdrücklich hervortreten, so mußte der Zeltvorhang der massiven Thüre weichen, welche, bei der bedeutenden Erbreiterung des Hauses gegenüber dem Zelte nicht unmittelbar und allein, sondern innerhalb der Holzwand eingesetzt, das Allerheiligste vom Heiligen schied. Nicht eine Mauer, sondern eine Holzwand aber wurde eingezogen, weil sie kein tragendes, sondern nur ein scheidendes Glied des Baues war, also nicht stark zu seyn brauchte und, während eine Mauer doch wieder mit Holz hätte verkleidet werden müssen, so unmittelbar die nöthigen Felder für die vergoldeten Schnitzwerke darbot. Sehr natürlich erwähnt daher das Königsbuch nichts von einem Vorhange, weil keiner da seyn konnte.

Allein Hr. Bähr sucht sogar darzuthun, daß die Stelle 1 Kön. 8, 8. den Vorhang nothwendig voraussetze! Den schwierigen Vers fand er bei Keil dahin erklärt, daß die Tragstangen der Bundeslade so an den weichen Stoff des Vorhangs stießen, daß man ihr Vorhandenseyn und also

auch das der Lade wohl außen bemerken konnte, ohne sie selbst zu sehen, weßwegen die Tragstangen so weit nach vorne gezogen worden seyen, daß man ihre Spuren von außen am Vorhange sah [a]). Diese Erklärung hat einmal exegetische Schwierigkeiten, denn das hebräische Zeitwort wird sehr schwerlich heißen können „nach vorne ziehen"; dann bedarf sie selbst wieder der gesuchtesten Erklärung, behufs welcher Keil sich an die Rabbinen, Hr. Bähr an die Symbolik wendet. Auf die Frage: warum neben der Thüre noch ein Vorhang und warum an dem Vorhang die Tragstangenberührung? geht Hr. Bähr auf die Stiftshütte zurück und findet, daß dort der Vorhang nicht so sehr Allerheiligstes vom Heiligen scheiden, als vielmehr die Lade bedecken sollte, wie letztere auf der Reise in ihn gehüllt wurde. Denn die Lade mußte als Thron Jehovah's, des Unsichtbaren, im Dunkel seyn. „Der Raum, wo seine Herrlichkeit „wohnen" sollte, mußte also verhüllt werden und dieß geschah nicht sowohl durch eine Wand oder Mauer, deren Wesen und Zweck ja nicht der des Verhüllens ist, sondern durch einen Vorhang, der darum Vorhang der Bedeckung hieß" [b]). Wie geschraubt dieß Alles ist, leuchtet auf den ersten Blick ein.

Es handelte sich vielmehr nicht bloß um die Verhüllung der Lade, denn da hätte man einfach, wie auf Reisen, so im Zelte den Teppich unmittelbar um die Lade geschlagen. Allein am Versöhnungsfeste hätte die Lade entblößt und mehr oder weniger dem Lichte und den ungeweihten Blicken ausgesetzt werden müssen. So war ein förmlich abgeschlossener Raum für die Lade nöthig, innerhalb dessen sie sowohl am gewöhnlichen, als an dem Festtage im Dunkel stehen konnte. Damit hatte der Vorhang nicht sowohl die Aufgabe des verhüllenden Teppichs als vielmehr der

a) Vergl. S. 141. 142. 130.
b) S. 133.

Raum abschließenden Wand (2 Mos. 26, 33.). Ganz natürlich trat dann an die Stelle der Teppichwand des Zeltes die Holzwand des Tempels, welche ja freilich, wenn man will, nicht so sehr „verhüllen", als Raum und Licht abschließen, d. h. ganz wie der weiland Zeltvorhang die Lade dem Lichte und dem Blicke entziehen sollte. Und das that sie auch unter allen Umständen besser als jeder Vorhang, der niemals so völlig an- und abschließen kann. Hatte nun der Herodestempel Schiedwand und Vorhang, so war es unnütze und zweckwidrige Verschwendung; hatte er keine Wand und bloß Vorhang a), so war es wieder unpraktischer Luxus, denn den kleinen Vorhang der Stiftshütte konnte der Hohepriester beim jährlichen Eingange leicht zurückschlagen, aber den breiten, goldgewirkten des Tempels müßte Hr. Bähr nothwendig in Weise eines Theatervorhangs vor dem Eintritte seiner Heiligkeit aufziehen lassen.

Darüber aber, daß man im salomonischen Tempel die Stangen habe an den Vorhang antupfen lassen, damit man außen bemerke, wie der Vorhang seiner Bestimmung gemäß in unmittelbarer Beziehung mit der Lade stehe, sie verhülle und um ihretwillen da sey: „er sollte die Spuren der Lade, zu der er gehörte, an sich tragen" (S. 142.) — darüber werden wir kein Wort weiter verlieren dürfen, nachdem offenbar ist, daß eben diese ganze Voraussetzung aus der Luft gegriffen ist und am wenigsten einen Grund in der Stiftshütte hat, wo doch zuerst auch diese wunderliche Stangensymbolik hätte stattfinden müssen.

Um die Ansicht des Hrn. Verfassers nach dem schwäbischen Ausdrucke noch todter zu machen, sey noch Folgendes bemerkt. Die Lade war auch nach Hrn. Bähr (S. 160.) nordsüdlich im Allerheiligsten aufgestellt. Sollten die Stangen den Vorhang berühren, so mußten diese an den Schmalseiten der Lade durch die Ringe gesteckt seyn. Wie unge-

a) Wie sich Hr. Bähr S. 130. es zu denken scheint.

schickt das wäre, mag Jeder etwa an einem Sarge (dessen ungefähre Form die Lade ja hatte) ersehen, den die Träger auf zwei langen Stangen an den Schmalseiten trügen; abgesehen von dem Unschönen, wie hätten die tragenden Priester damit auf den schmalen Saumwegen des wüsten Gebirges fortkommen können und wie müßten unter der so aufgeladenen Last die 10 Ellen langen Stangen geschwankt haben! Wäre man aber auch so unästhetisch und unpraktisch zugleich gewesen, so wurde die Bundeslade doch wohl genau in die Mitte des viereckigen Allerheiligsten unter die zwei großen Cherubim gestellt. Dann aber konnten die auch noch so weit nach vorne gezogenen Stangen bei 10 Ellen Länge den Vorhang nicht erreichen, es blieb, was jeder Zirkel darthut, wenigstens eine Elle Abstand. So mußten entweder die Stangen länger als 10 Ellen seyn, dann waren sie aber, eben an den Schmalseiten durchgesteckt, völlig unpraktisch, denn beim Tragen standen sie dann **über** 4¼ Ellen auf jeder Seite hervor, und welches Schwanken dann! Sie waren aber gewiß nicht länger als höchstens 10 Ellen, sonst wären sie ja nicht in das 10 Ellen weite Allerheiligste der Stiftshütte gegangen. Waren sie also nicht länger und sollten sie doch den angeblichen Vorhang berühren, so mußte die Lade, durch deren Schmalseiten sie unpraktischer- und unschönerweise gesteckt waren, diesseits des Mittelpunctes im Allerheiligsten stehen, was ein so tiefer Kenner morgenländischer Formen- und Zahlensymbolik wie Hr. **Bähr** gewiß nicht zugeben wird.

Widerlegt sich diese Ansicht mithin von allen Seiten, so darf ich wohl um so eher auf die von mir vorgetragene [a]) zurückweisen. Jedenfalls zweifle ich nicht an weiteren Zustimmungen zu den Sätzen: im salomonischen Tempel**hause** war statt des Zeltvorhanges eine Holzwand nebst — für gewöhnlich geschlossener — Thüre; innerhalb derselben stan-

a) Kunstblatt 1848. Seite 27.

den in der Mittellinie nordsüdlich die zwei neuen Cherubim fest auf dem Boden, 10 Ellen auseinander; dazwischen hinein kam die Lade in gleicher Richtung; an der Lade staken die Stangen in der Länge und füllten, gegen 10 Ellen lang, eben den Zwischenraum aus zwischen den zwei Cherubim; und da diese mit ihren äußern Flügeln an die Wände südlich und nördlich reichten, mit den innern die Lade sammt Stangen völlig bedeckten, so ward nun, ohne daß die Lade vergrößert worden wäre, das Allerheiligste des Tempels gerade so ausgefüllt, als das Allerheiligste der Stiftshütte durch die mit ihren 10 Ellen langen Stangen die beiden Zeltwände nahe berührende Bundeslade. Es war ein feines Auskunftsmittel, bei unveränderter Lade das noch so große Allerheiligste durch die bedeutsamerweise feststehenden Cherubim mit ihrem 20 Ellen breiten Flügelschlag auszufüllen und durch solche Aufstellung zwischen die Cherubim hinein nun die neuen Gebilde und das alte Heiligthum als ein Ganzes darzustellen, das, auch abgesehen von der Rauchwolke, in seiner Weise dem Gedanken entsprach: „und die Herrlichkeit Jehovah's erfüllte das Haus."

Wenn nun weiter das Königsbuch 1, 6, 21. erzählt: „und er verriegelte mit goldenen Ketten vor dem Allerheiligsten", so sieht der unbefangene Blick, da das Buch von keinem Vorhang und keinem Offenstehen der sonst unnöthigen Thüren etwas weiß, diese Thüren eben statt mit gewöhnlichem Schloß und Riegel mit salomonisch prachtvollen goldenen Ketten kreuzweise verriegelt, damit es ja recht in die Augen fiele, daß kein Ungeweihter einzutreten wagen solle [a]). Hr. Bähr, nach seinen Voraussetzungen und den Annahmen folgend, daß die Ketten sich über die Wand des Allerheiligsten hinzogen, sieht darin „ein Symbol, eine Auf- oder Ueberschrift über der Thüre", die um so weniger überflüssig war, als die Thüre offen stand und nur ein Vor-

a) Vergl. Kunstbl. 1848. S. 26.

hang den Eingang verhüllte" (S. 143.). „Das Allerheiligste sollte dadurch als ein verschlossener, unzugänglicher Ort bezeichnet werden." Sonderbar! die besser als aller Vorhang abschließende Thüre offen stehen lassen, dafür einen Vorhang anbringen, der in einem Hause so viel als kein Verschluß ist, und darüber hinschreiben: „das ist ein ganz fest verschlossener Ort" — das sollte salomonische Symbolik seyn? Ich meine, im Gegentheil, wenn die Thüre offen steht, nur ein Vorhang davor ist und die verschließende Kette daneben oder darüber an der Wand aufgehängt ist, so bedeute das für gewöhnliche Augen gerade, daß der Eingang nicht verschlossen, wenn auch nicht gerade Jedermann erlaubt sey. —

Was die innere Ausschmückung betrifft, so füge ich meiner Bemerkung über die Vertäfelungen a) hinzu, daß, wie auch Hr. Bähr nach Keil annimmt, die einzelnen Blätter oder Felder ohne Zweifel je einen Palmbaum, mit einem Cherub zur Rechten und zur Linken ausgeschnitzt, enthalten haben werden.

Die Keil'sche Ansicht über die Thüre ins Heilige, daß sie je eine obere und untere Thürflügelhälfte — von ungleicher Höhe — gehabt habe, indem für gewöhnlich die Oeffnung der untern genügt habe, möchte ich mit Ewald aufs Neue gegen Hrn. Bähr vertreten, der nichts von Belang dagegen einwenden kann (S. 144.).

Ein Hauptstreitpunct aber, ist nun noch immer Jachin und Boas, deren Bedeutung Hr. Bähr trefflich darlegt, deren Stellung er aber im Freien vor der Halle in scharfem Streite gegen meine Bemerkungen b) annimmt (Seite 35—40.). Ich habe es unbegreiflich gefunden, wie Keil das von v. Meyer und v. Grüneisen Festgesetzte, nämlich die Bestimmung der Säulen als Hallenträger, wieder

---

a) Kunstblatt 1848. Seite 25.
b) Kunstblatt 1844. Seite 409 ff.

folge hat; denn sonst müßte ja Hiram von Tyrus erst nach Erbauung auch des Palastes Salomo's geholt worden und das eherne Meer u. s. w. gegossen seyn erst 13 Jahre, nachdem „das Haus bereitet war, ganz wie es seyn sollte, daß sie 7 Jahre daran baueten" (1 Kön. 6, 38); während offenbar die Einweihung des Tempels (7, 51.) nach Vollendung desselben — vor Anfang des königlichen Palastes, und zwar schon schicklicherweise — stattfand. Gewiß also wurden die Säulen mit den übrigen Geräthen während der 7 Jahre des Tempelbaues gefertigt, daß man jene gleich לְאֵלָם für die Vorhalle verwenden konnte.

b) Daß die Säulen „nicht beim Bau des Tempels und der (aber gar nicht ausführlicher erwähnten!) Halle erwähnt werden, sondern erst später bei den nicht architektonischen, vielmehr bloß monumentalen [a]) Erzgüssen, spreche dafür, daß sie nicht ein Theil der Construction waren (Schnaase 1, 281.); allein der Erzähler stellt eben seiner Sachordnung gemäß die Erzgüsse Hiram's zusammen; darauf ist gar nichts über ihre Bestimmung zu gründen [b]). Wichtiger wäre Hrn. Bähr's Gedanke,

c) daß sie als Bauglieder auch aus dem Baumaterial der Halle und des Hauses, von Stein oder von Holz, gewesen wären. Nun denn, die auf 2 Seiten nur dürftig gestützte, mit Cedernbohlen gespündete Halle bedurfte einer entschieden feststehenden Stütze nach vorne und gegen die Seiten, da die Querbalken hinten in der Tempelmauer nur eingelassen oder gar nur auf Kragsteinen gelegt waren; sodann mußte die Stütze eine große Tragkraft haben, um den 20 Ellen langen, etwa 4 Ellen breiten und 2 Ellen dicken

---

a) Die Geräthe des Vorhofes, die Hr. Bähr hier meint, hatten übrigens nicht so sehr einen „monumentalen", als einen liturgischen Charakter.

b) Will man aber ja darauf etwas geben, so kommt der Berichterstatter in 7, 13—15., wo von den Säulen die Rede ist, buchstäblich in V. 12. von der Halle des Hauses her.

steinernen Architrav nebst dem ganzen Dachgerüste zu tragen. (Daß es ein steinerner Balken war, wird nur um so wahrscheinlicher, wenn wir an die Ruinen von Baalbek, dem Baelath der Schrift, denken, wo sich in den Substructionen des größern Tempels noch drei Steinblöcke über 60′ lang, 15′ hoch und 12′ dick finden, ohne Zweifel aus den ältern Bauten Salomo's in jener Gegend a) (1 Kön. 9, 18.). Gab es doch auch unter den Kaisern in Rom an Tempeln Monolithenstämme aus Granit von 50 Fuß Länge und selbst in Griechenland Decken mit 18 Fuß langen Marmorbalken.) Säulen nun von 12 Ellen Umfang bei 18 + 5 Ellen Höhe waren nicht zu stark, aber von Holz, auch wenn so starke Stämme aufgetrieben werden konnten, um der immerhin geringeren Consistenz und Haltbarkeit dieses Materials willen unthunlich. Steinerne aber waren unmöglich, um der künstlerischen Ausschmückung der Capitäle — auch um der schwierigen Cannelirung? — willen; denn mit dem Steinmeißel konnten die phönicischen Bauleute so wenig umgehen, daß man ja das ganze Innere mit Holz verkleidete und selbst die Thürpfosten, um leichter die Bildnerei anbringen zu können, aus Holz machte. Wie hätten auch die frei im Winde schwebenden Granatäpfel aus Stein gemacht seyn können? Die Säulen mußten gegossen werden, wenn sie ihren architektonischen Zweck erfüllen sollten.

d) Die besonderen Namen sollen (schon nach Hrn. Kugler b)) sie als Werke von eigenthümlich abgeschlossener Bedeutung darstellen, daß sie nicht die Theile eines größern Ganzen, sondern selbständige Werke bildeten; kein architektonischer Theil erhielt einen besondern Namen. — Natür-

---

a) Strauß, Sinai und Golgatha, 1848. S. 433.

b) Kunstgesch. 1. Aufl. S. 82. Leider auch noch in die 2. Aufl. mit herübergenommen, wo übrigens der allerjüngsten Kritik des biblischen Textes von Ewald noch nicht gedacht ist.

lich, weil kein anderer für sich so kunstreich, so augenfällig, so bedeutsam war. So kunstreich und augenfällig sollten sie seyn eben um der Bedeutung willen, die Salomo in sie legte; in sie hineingelegt aber hat er sie nicht als moderner Symboliker, sondern als antiker Bauherr, indem sie jener alten guten Zeit gemäß auch das waren und leisteten, was sie vorstellten, keineswegs aber nur willkürliche Auf- und Ueberschrift der Halle und des Tempels seyn wollten. Jachim stellt wirklich die Halle fest; in Boas ist wirkliche Tragkraft; sie geben sichtlich, so massig hingepflanzt, so breit im Boden wurzelnd und gedrungen aufsteigend, dem ihnen vertrauenden Bauwerke alle Festigkeit gegen Hochdruck und Seitenschub. Und weil sie architektonisch sind, was sie monumental bedeuten, verdienen sie auch ihre Auszeichnung. Wurzeln die zwei Namen in der Idee des Hauses gegenüber dem Zelte mit seinen leichten, tragbaren Pfosten, daß nun die Wohnung Jehovah's befestigt ist unter Israel zu festem Bestande für dieses selbst nach Kampf und Sieg durch Gottes Treue, so sind sie nur um so bedeutsamer, wenn die Säulen wirklich zum Hause gehören, mit ihm „in directer, genauer" (S. 197.), d. h. architektonischer Beziehung stehen. So in Verbindung mit dem Hause sind sie die theokratischen Sieges- und Bundesdenkmale der treuen Führung Jehovah's, wie Hr. Bähr sie treffend nennt.

Es kommt also bei diesem Streite nicht „Alles darauf an, ob die zwei Säulen architektonischen oder monumentalen Charakter haben"; nicht „entweder — oder", sondern „sowohl — als auch"! und monumental nicht quoique, sondern parceque architektonisch. Hr. Bähr hat weiterhin (S. 239 bis 268.) das Herbeiziehen von ägyptischen und phönicischen und S. 268 bis 296. überhaupt von heidnischen Tempelformen als unmöglich nachgewiesen; möchte er selbst in Bezug auf die Säulen mit Hrn. Kugler Althindostan vergessen (S. 39.). Ja, wie Hr. Bähr den gerechten Wunsch hegt (S. 268.), daß jene alten Hypothesen nicht ferner mehr aus einem Buche in das andere geschleppt werden mögen,

so möge mir der Wunsch erlaubt seyn, es möchten die Kunstgeschichtschreiber endlich eine Einsicht haben und wie den Hallenthurm, so die frei stehenden Säulen einmal für allemal zum alten Eisen werfen, wohin sie gehören.

Unendlich schwieriger ist die Frage zu lösen nach der Höhe des ganzen Tempels. Hr. Bähr erklärt sich gegen jedes Obergemach, und weil nach 1 Kön. 6, 9. das ganze Haus nur Eine Decke hatte und unter Einem Dache war, so hält er die 30 Ellen Höhe (6, 2.) für verdächtig, um so mehr, da sie sich nur an dieser einzigen Stelle findet, und nimmt die Höhe des ganzen Hauses zu 20 Ellen (S. 33. 34.). Allein, wie schon Winer entgegnet a), auch die Zahl 20 kommt nur einmal vor, und übersehen hat Hr. Bähr ganz besonders, daß bei seiner Annahme von 20 Ellen Höhe des Tempels auch die Vorhalle nicht höher, sondern natürlich niedriger seyn mußte; wie konnten dann die Säulencapitäle — auch wenn sie nur dicht vor der Halle und nicht Träger waren — „oben an dem Hallendache Lilienwerk" seyn: sie mußten mit ihren 23 Ellen Höhe über das Hallendach hinausragen. Waren sie aber, wie dargethan, wirklich Träger, so muß das Haus schlechterdings über 20 Ellen hoch gewesen seyn. So bleibt es bei der Zahl 30 für die Höhe „des Hauses", d. h. des ganzen Tempels durchhin über Heiliges und Allerheiligstes, und nicht im Lichten, sondern die Bedachung mit eingerechnet. Das Innere, Allerheiligstes und Heiliges, hatte 20 Ellen Höhe im Lichten, denn nur diese Zahl ist der Stiftshütte entsprechend. Mithin ist über Heiligem und Allerheiligstem ein Oberraum unabweislich. Rechnet man eine Elle für die Boden- und zwei Ellen für die Dachdecke, so war dieser Oberraum etwa sieben Ellen hoch, eine stattliche Zimmerhöhe. Ohne Zweifel war der Raum in kleinere Abtheilungen getheilt, die am Ende doch die Obergemächer in 2 Chron. 3, 9.

a) Bibl. Realwörterb. 3. Aufl. S. 573.

waren. Was man hineingethan hat? Warum nicht auch die heiligen Geräthe der alten Stiftshütte, nur freilich nicht in der Weise, wie Kurtz es meinte und ich selbst früher a) für wahrscheinlich hielt. Hr. Bähr hat das glücklich widerlegt (S. 32. 33.). Diese Geräthe gingen alle in eine besondere Abtheilung dieses Oberraums. Die übrigen Abtheilungen wurden von Salomo ohne Zweifel ganz für dasselbe bestimmt, wie die sehr kleinen, nur 5, 6 und 7 Ellen breiten, wenn auch langgestreckten, also nur mäßig Raum darbietenden Kämmerlein des Anbaues: für die Tempelschätze, die schon unter Salomo, der allein 120 Centner Gold von der Königin aus Arabien zum Geschenk und 420 Centner auf einmal aus Ophir bekam, ungeheuer waren und sich fortwährend vermehrten. Füllten sie sich mit Weihgeschenken und Tempelschätzen, so waren sie erstlich nicht „bloße Aufbewahrungskammern außer aller Beziehung zum Cultus" (S. 33.), die Hr. Bähr „mit der Heiligkeit der Wohnung Gottes, namentlich des Allerheiligsten, ja mit der Schicklichkeit nicht vereinigen" zu können erklärt. So gut ferner solche Kammern rings auch um das Allerheiligste angesetzt werden konnten, so schicklich konnten sie auch aufgesetzt werden; sie bildeten so wenig eine „innere Abtheilung" des Hauses, als der Anbau. Sie blieben der Wohnung vollkommen äußerlich und lassen sich so gut denken, wie z. B. der über Schiff und Chor der 1508—1516 gegründeten gothischen Marienkirche zu Hirsau hingebaute große Bibliothekraum, der dem untern geweihten Kirchenraume nichts verdarb. Die Wohnung Jehovah's war schlechthin Innenbau, in sich abgeschlossen, dunkel, verborgen; es gab für sie gewissermaßen kein Aeußeres, weder neben, noch über ihr. Wenn man nun etwa noch die heiligen Ueberreste der Stiftshütte gerade in die Räumlichkeit über dem Allerheiligsten stellte, so war gewiß alle Schicklichkeit erfüllt.

---

a) Kunstbl. 1844. S. 426.

Doch damit genug des Widersprechens. Auf festem architektonischen Grund und Boden ist es erst eine Freude, den ohnehin schlüpfrigen Boden der symbolischen Deutung zu begehen. Die meisten Enthüllungen über den innern Sinn der Zahlen, Maße, Baustoffe und Kunstformen des Tempels sind treffend, alle anziehend. Der ganze Tempel, diese Verkörperung des hebräischen Religionsgeistes, wird durch das Verständniß seiner Symbolik ein geist- und lebensvolles Ganzes, an welchem sich uns die Betrachtung des A. T. selber schärft und vertieft. Gewiß hat Hr. Bähr recht, nichts am Tempel für bedeutungslos und in schlechter Weise äußerlich und zufällig zu finden. Ob er aber in einzelnen Deutungen nicht hin und wieder auf falscher Fährte sich betreffen läßt? Ohne Zweifel wird es allerdings z. B. modern und occidentalisch nüchterne Bedenken hinlänglich nur allein in Bezug auf die berufenen Säulen geben, die er vom Fuß bis zum Kopf der Symbolik überantwortet (S. 197—203.). So ist das Material, das Erz, im A. T. so gar oft Bild der Stärke und die nicht schöne, gedrungene Gestalt, wobei sich die Kunst dem Ausdrucke der religiösen Idee unterordnen mußte, nach unserm Hrn. Verfasser eben aus ihrer Bedeutung hervorgegangen. Also weil sie Stärke bedeuten sollten, wurden sie ehern und so dick und kurz gemacht? Nicht vielmehr umgekehrt, weil sie stark und dauerhaft und dabei leicht zu beschaffen seyn sollten, wurden sie ehern und konnten als die wirklich starken auch ein Musterbild und Symbol der Festigkeit und Stärke des im Tempel verkörperten Bundes zwischen Gott und Jehovah seyn? — Daß das Capitäl der Säulen vornehmlich bedeutungsvoll seyn sollte, mag allerdings schon ihre fast ⅓ der ganzen Höhe betragende Größe sehen lassen. So können sich ihre drei Embleme am wenigsten der Deutung entziehen. Die Lilie ist die Blume der Heiligkeit und des heiligen Landes insonderheit: sie verbildlicht, daß Heiligkeit und

Heiligung der Charakter dieser Jehovahwohnung sey. Die je 10mal 10 Granatäpfel seyen Symbol der 10 „Worte" des Grundgesetzes Israels, denn die heiligen zehn Gebote waren die Grundlage des alten Bundes. Das Kettenwerk endlich bedeutet nach Hrn. Bähr die Festigkeit, Unzugänglichkeit und Abgeschlossenheit des Hauses. Ich möchte es lieber als Symbol des Bundes selbst ansehen, wie ich an romanischen Kirchen, z. B. am Thürsturz der Kirche von Altstadt-Pforzheim und an dem der herrenalber Klosterruine ein eigenthümliches Schlingwerk eingegraben gefunden habe, das offenbar — am erstern doppelt — den alten und neuen Bund bedeutet. Mithin würden allerdings die Capitäle rufen: „ich bin heilig und ihr sollt auch heilig seyn" (3 Mos. 19, 2.), und: „höre, Israel, die Gebote und Rechte, und lernet sie und behaltet sie, daß ihr darnach thut" (5 Mos. 5, 1.) und: „so sollt du nur wissen, daß der Herr, dein Gott, ein treuer Gott ist, der den Bund der Barmherzigkeit hält denen, die ihn lieben und seine Gebote halten" (5 Mos. 7, 9.).

Und nun schließlich nur noch ein Wort des Dankes und der Freude an den Hrn. Verfasser im Namen der Kirche und der Kunst, daß er sich der christlichen Baukunst und ihrer Rechte und Pflichten gegenüber von entkirchlichten Kirchengliedern und Kirchenbaumeistern so trefflich angenommen hat. Seine Vergleichung des christlichen Kirchenstyls mit dem heidnischen und jüdischen läßt wenig zu wünschen übrig. Streng wird im Einzelnen dargethan, wie ersterer mit den letztern nichts gemein hat, sondern, als aus einem total andern Princip hervorgegangen (S. 208—305.), auch in Form und Gestalt, in Eintheilung und Einrichtung, selbst in der technischen Ausführung, namentlich aber in der künstlerischen Ausschmückung (S. 305—347.) specifisch neu und eigenthümlich ist.

Wäre die gegenwärtige, Staat und Kirche lieber umstürzende Zeit nicht so gar sehr insbesondere für die Künst-

ler und Baumeister betrübt, das Herz müßte ihnen im Leibe lachen, wenn sie am Schlusse eines eben so belehrenden, als anziehenden, Altes und Neues lebendig vor das sinnige Auge des religiös und künstlerisch Erweckten führenden Buches den Meister symbolischer Forschung die Geißel flechten und den schaalen, nicht einmal das Urchristenthum, auf das er sich steift, verstehenden Rationalismus, wie den weltentfremdeten Methodismus züchtigen sehen, der einen kahlen, leeren Saal, bei dem es recht eigentlich auf völlige Schmucklosigkeit und Mangel an jedem Bildwerk abgesehen ist, für das Ideal eines christlichen Gotteshauses hält und damit bei aller vermeintlichen Höhe der Geistigkeit selbst unter das Judenthum herabsinkt (S. 345.).

„Schöne weiße Wände, braune Stühle, schwarze Täfelchen mit weißen Ziffern, an den Pfeilern oder Emporbühnen aufgehängt, das ist der Schmuck, an dem der Blick sich aufrichten und das Gemüth sich erheben soll; während in den ältesten Kirchen das Auge der Gemeinde unwillkürlich sich auf das Bild des Herrn der Gemeinde, der Tod und Hölle überwunden, richtete, ist nun der Blick genöthigt, bloß auf die Kanzel sich zu richten. In den lutherischen Kirchen findet man noch meist das Bild des Gekreuzigten — es ist doch noch etwas, — in den reformirten Kirchen fehlt auch dieses, und wenn man versuchen wollte, es darin aufzustellen, so würde man nicht nur auf den entschiedensten Widerspruch, sondern selbst auf Zerstörung gefaßt seyn müssen. (In allerneuester Zeit wurde ein kleines einfaches steinernes Kreuz, nicht Crucifix, das der Steinhauer über dem Thore einer neuen Friedhofsmauer angebracht hatte, von den Protestanten zusammengeschlagen!) Wie contrastirt doch dieser Widerwille gegen alle Bildnerei und Kunst mit der Sinnigkeit jener ersten christlichen Zeit, die in der Kunstfertigkeit tiefer stand als die jetzige, aber, getragen von großen Ideen, sich gedrungen fühlte, alle Gaben und Kräfte im Dienste und zur Ehre Gottes anzuwenden." (S. 342. 343.).

Goldene Worte! Heute freilich, da es von einer Seite heißt: „reißt die Kreuze aus der Erden; alle sollen Schwerter werden!“ müssen sie im Sturm verhallen, aber sie sind um so zukunftsicherer, wenn einmal, dem Chaos entrissen, Noah, aus der Arche steigend, den ersten Baumeister zu Gründung des ersten Dankaltares in der ersten Friedenskirche rufen wird.

Heinrich Merz.

2.

D. John W. Nevin (Professor in Mercersburg, Pennsylvanien): The mystical presence, a vindication of the reformed or calvinistic doctrine of the holy Eucharist. Philadelphia, Lippincott & Cie. 1846.

Obwohl die theologische Litteratur Nordamerika's, namentlich der in englischer Sprache geschriebene Theil derselben, unserem Gesichtskreis im Ganzen ferne liegt, so verdient D. Nevin's Schrift über die „mystische Gegenwart“ Christi im heiligen Abendmahl doch aus einem dreifachen Grunde unsere Beachtung. Erstlich ist sie der erste energische Versuch, die Wissenschaft der deutschen Theologie sammt ihren Ergebnissen in die englische Welt der nordamerikanischen Theologie einzuführen. D. Nevin, mit einer vollständigen und gründlichen Kenntniß der deutschen theologischen Litteratur und Entwickelung ausgerüstet, andererseits aber von Haus aus eingeweiht in die Anschauun-

gen seiner presbyterianisch-puritanischen Glaubensgenossen, ist ganz der Mann, um jener nicht leichten Aufgabe zu genügen. Nicht leicht ist dieselbe; denn es handelt sich hier nicht um ein ruhiges litterarisches Unternehmen; Nevin's Schrift ist eine That, eine That persönlichen Muthes, die ihm bereits die heftigsten Anfechtungen zugezogen hat; der ganze nordamerikanische Puritanismus mit seiner ganzen schlechtsupernaturalistischen Trockenheit hat sich gegen Nevin erhoben und ihn als einen Puseyiten und Kryptopapisten verketzert. Und eben das ist der zweite Grund, weßhalb seine Schrift bei uns alle Beachtung verdient. Nevin vertheidigt jene Auffassung der unio mystica als einer continuirlichen, centralen Lebensgemeinschaft Christi mit uns, und des heiligen Abendmahles als eines Actes der Erneuerung dieser perpetuirlichen Lebensgemeinschaft, also im Wesentlichen die melanchthonische Auffassung, vor Allem gegen die „Lutheraner" Nordamerika's, ähnlich wie Schreiber dieses dieselbe Auffassung im wissenschaftlichen Gegensatze zu den „Lutheranern" Deutschlands zu verfechten gesucht hat. Aber seltsam genug! nicht die Auffassung Luther's, sondern die Auffassung Zwingli's wird ihm von den nordamerikanischen Lutheranern entgegengehalten, er selbst von ihnen nicht des Zwinglianismus, sondern des Kryptopapismus angeklagt! „Dieselbe Ansicht", sagt er S. 52., „welche in den Tagen von Joachim Westfal und Tilemann Heßhus als Sacramentirerei denuncirt ward, und um welcher willen Städte und Nationen den schrecklichsten Gerichten des Himmels übergeben wurden, wird jetzt für das entgegengesetzte System ausgegeben, für nicht viel besser als der papistische Irrthum von der Transsubstantiation." So äußert sich z. B. der Lutheran Observer vom 5. Dec. 1845, eine der verbreitetsten Kirchenzeitungen von Nordamerika, über D. Nevin folgendermaßen: „Seine Doctrin ist die einer Concorporation, eines Semiromanismus. — Zu Mercersburg bemüht man sich, die Irrthümer

vergangener Zeiten wieder aufzufrischen, von denen wir thörichterweise gehofft, unsere amerikanischen Kirchen seyen ihnen für immer entronnen. — Dieses Figment von einer Vorstellung, diese armselige, niedrige, mystische, confuse, fleischliche und veraltete Doctrin: Concorporation genannt! Nur daran zu denken — an die wörtliche Vereinigung des Gläubigen mit Christi verklärter Menschheit, welche die Naturen des Gläubigen und Christi vermischt (!) und in der That die Ubiquität seiner Menschheit lehrt (!!)! Der verklärte Leib Christi soll vom Gläubigen mit Brod und Wein empfangen werden! Wenn das nicht eine körperliche Gegenwart ist, was für einen Sinn sollen dann jene Ausdrücke haben? Wenn dieß nicht Puseyismus, wenn es nicht ein ungeheurer Schritt zum Romanismus ist, was soll es dann sonst seyn? — Diese Lehre knirscht uns in den Ohren, verletzt alle Gefühle, beleidigt den Verstand und hebt die Eintracht der besten und geistvollsten Männer in den am reinsten evangelischen Kirchen aus den Angeln." So muß also dort der Reformirte die reale Gegenwart Christi im Sacrament gegen Lutheraner vertheidigen.

Läßt uns dieß einen interessanten Blick in die inneren Verhältnisse der nordamerikanischen Kirche und Theologie thun, so hat Nevin's Schrift neben diesem historischen auch drittens noch ein dogmatisch-praktisches Interesse für uns selbst. Würde D. Nevin bloß eben den altcalvinischen Lehrbegriff als einen fertigen, etwa vom Standpuncte einer kirchenrechtlichen Orthodoxie aus, den Kirchen Nordamerika's aufdringen und advocatenmäßig vertheidigen wollen, so würde er wohl nur auf ein geringes Interesse von unserer Seite zu rechnen haben. Allein weit davon entfernt, reconstruirt er vielmehr aus den Tiefen eines durch die neuere deutsche Wissenschaft geläuterten Glaubens dasjenige, was an der calvinisch-melanchthonischen Abendmahlslehre gediegenes Gold war, neu und mit Anwen-

bung neuer Kategorien, und übt gegen Alles, was bei Calvin Schlacke oder Unklarheit des Ausdrucks war, eine strenge Kritik. Trifft er nun aber schon in diesem Standpuncte völlig mit dem Standpunct überein, welchen Schreiber dieses in seinem „Dogma vom heiligen Abendmahl" eingenommen hat, so ist dem letzteren höchst merkwürdig und erfreulich erschienen, daß D. Nevin auch in der ganzen Art der Ausführung, auch in der materiellen Auffassung der unio mystica und des Sacramentes bis in die einzelnsten Sätze hinein ungesucht und unverabredet von dem gleichen Princip aus auf die gleichen Resultate kam. D. Nevin hatte, wie aus obigen Citaten hervorgeht, schon vor dem Jahre 1845 seine Theorie ausgebildet, veröffentlicht, zu vertheidigen gehabt; der erste Band meiner Schrift über das heilige Abendmahl kam ihm dagegen erst zu, als er (1846) seine mystical presence ausarbeitete; er hat dieselbe noch benutzt, aber er hat sie zu nichts Anderem benutzen können, als zur Bestätigung der Sätze, auf welche er auf anderem, ganz selbständigem Wege längst gekommen war; höchstens dürfte er einzelne Termini aus ihr nachträglich noch entlehnt haben. Um so schöner und mir um so erfreulicher ist nun jenes innerliche und innige Zusammentreffen [a]); es dürfte in demselben wohl ein Beweis dafür liegen, daß es sich hier nicht um eine zufällige subjective Meinung, sondern um einen objectiven Fortschritt in der Entwickelung eines Theologumenons handelt. Und auch in dieser dritten Beziehung sprechen wir das Interesse unserer Leser für ein kurzes, gedrängtes Referat über D. Nevin's Schrift an.

D. Nevin nimmt seine Stellung gegenüber dem flachen Puritanismus; Schreiber dieses hatte umgekehrt mehr

a) So trifft er z. B. in seinem Urtheil über Calvin's Abendmahlslehre genau mit meinem Urtheil überein, welches letztere er damals natürlich noch nicht kannte, da der zweite Band meiner Schrift erst 1846 erschien und erst 1847 ihm in die Hände kam.

das Lutherthum und das confessionelle Verhältniß zum Lutherthum im Auge. D. Nevin geht daher auch gerade den entgegengesetzten Gang. Schreiber dieses war von der Entwickelung der Schriftlehre, unabhängig von confessionellen Rücksichten, ausgegangen, weil die heil. Schrift die von Lutheranern wie Reformirten anerkannte Autorität ist, und war von da zur historischen Entwickelung des Dogma's und zu den confessionellen Streitfragen übergegangen. D. Nevin geht dagegen (Cap. 1.) aus von einer rein historischen Darstellung der reformirten Kirchenlehre, um seinen Gegnern zu zeigen, daß deren puritanische Auffassung nicht einmal das Recht hat, sich reformirt, geschweige denn lutherisch zu nennen; von da geht er (Cap. 2.) zu einer positiven Charakteristik des Puritanismus in seinem innern Wesen über; hierauf (Cap. 3.) entwickelt er die Mängel der altreformirten Lehre, stellt seine tiefere Ansicht in positiver Entwickelung auf und rechtfertigt endlich (Cap. 4.) dieselbe aus der heiligen Schrift.

Werfen wir nun einen nähern Blick auf Cap. 1., so begegnet uns vor Allem die richtige Bemerkung, daß Calvin nicht der Erfinder, sondern nur der Vollender der reformirten Abendmahlslehre war, und der treffliche Verfasser wird seitdem im zweiten Theile meiner Schrift über das heilige Abendmahl die detaillirtesten historischen Belege dafür finden, daß Calvin nur eine Anschauung zu (relativer) Vollendung brachte, welche durch Haner, Bucer, Brenz und viele Andere längst geahnt und von verschiedenen Seiten her vorbereitet war. — Alles kommt, wie der Verfasser richtig sagt, bei der reformirten Lehre auf die Auffassung der unio mystica überhaupt an; dadurch unterscheidet sich der Calvinomelanchthonianismus vom Lutheranismus, daß dort das heilige Abendmahl als ein Erneuerungsact der Einen, continuirlichen Lebenseinheit mit Christi Person, hier aber als ein neues Genuß körperlicher Vereinigung mit Christi Leib und Blut,

neben der unio mystica als einer rein geistigen Vereinigung, aufgefaßt wird. Jene continuirliche Einheit mit Christi Person ist aber nach reformirter Lehre a) nicht die der Verwandtschaft mit Christo vom ersten Adam her, von welchem der Herr, wie wir, nach dem Fleische abstammt, sondern eine Lebenseinheit Christi als des zweiten Adam's mit denen, in die er hineingeboren ist; b) nicht eine bloße unio moralis, „sie besteht nicht in Uebungen unseres frommen Sinnes, nicht in Acten des Glaubens, der Buße, der Hoffnung, der Liebe, der Sammlung, des anbetenden Gefühls, frommer Entschlüsse", und so ist denn auch das Sacrament „nicht bloß eine Gelegenheit, wobei die Seele des Gläubigen zu frommen Gefühlen und Regungen veranlaßt wird"; „wir treten im heiligen Abendmahl nicht mit einer göttlichen Verheißung allein in Gemeinschaft, noch mit dem Gedanken an Christum allein und mit der Erinnerung an das, was er für uns gethan und gelitten; sondern mit dem lebendigen Heiland selbst, mit der Fülle seiner verklärten Person, welche uns durch die Allmacht des heil. Geistes gegenwärtig wird. — Wir erhalten Antheil an Christi Verdienst und Wohlthaten, dadurch, daß wir Antheil erhalten an seiner Substanz." c) Diese Gemeinschaft ist mithin mehr als eine unio legalis (als ob Christus bloß Repräsentant der Seinen vor Gottes Richterstuhl wäre); d) endlich ist sie nicht bloß eine Gemeinschaft mit Christi Geist oder Gottheit, sondern mit dem Menschgewordenen und somit mit seiner Menschheit.

Andererseits ist diese Gemeinschaft aber nach reformirter Lehre eine Gemeinschaft Christi mit dem Menschen, nicht mit einem Ding, nicht mit Brod und Wein, und sonach wird die Consubstantiation ebenso wie die Transsubstantiation verworfen. Christi Leib und Blut verbindet sich nicht mit Brod und Wein, sondern der Act („transaction") der unsichtbaren Mittheilung der verklärten Mensch-

heit Christi an uns ist verbunden mit dem Act der sichtbaren Mittheilung von Brod und Wein. Diese Verbindung aber ist eine objective; „the virtue which the sacrament possesses is not put into it by the faith of the worshipper in the first place, to be taken out of it again by the same faith." — „Der Glaube leiht dem Sacrament nicht seine Macht; er ist die Bedingung seiner Wirksamkeit für den Empfänger, aber nicht das wirkende Princip" (so wie — möchten wir beifügen — das Gepflügtseyn des Ackers die Bedingung ist, unter der der Same aufgenommen wird, aber nicht das, was den Samen hervorbringt) a).

Daß dieß die reformirte Lehre ist, beweist der Verfasser (Sect. 2.) nun durch zahlreiche, trefflich gewählte Stellen aus Calvin und den Bekenntnißschriften. Sehr interessant ist S. 75 f. die Mittheilung eines von Farel 1557 zu Worms vorgelegten Bekenntnisses, wo Farel merkwürdigerweise zugibt, die res sacramenti sey mit dem signum verbunden, möge dasselbe Gläubigen oder Ungläubigen gereicht werden (vergl. Hospin. II. fol. 251. b.). Aus dem Context erhellt indeß, daß die Meinung Farel's eigentlich doch nur die war, daß die oblatio (reale Anbietung) rei coelestis objectiv und in allen Fällen mit dem signum verbunden sey. — Interessant sind ferner S. 77. die klaren Aussprüche Beza's, daß Christus im Act, nicht im Brode gegenwärtig, besonders aber die S. 93. mitgetheilte Stelle Ursin's, daß man im heiligen Abendmahl

---

a) Calv. Opp. tom. IX. pag. 699: Nos asserimus omnibus offerri in sacramento Christi corpus et sanguinem, ut soli fideles inaestimabili hoc thesauro fruantur. Oder wie D. Nevin an einer andern Stelle den Gedanken trefflich wiedergibt: der Glaube verhält sich receptiv gegen die res coelestis sacramenti, nicht creativ.

nicht etwa bloß die Versicherung, überhaupt in einer Lebenseinheit mit Christo zu stehen, empfange, sondern jedesmal ein erneuter Act der Speisung mit Christo stattfinde. Ganz ausgezeichnet klar und tief aber sind die S. 100. mitgetheilten Stellen des anglicanischen Theologen Hooker über das Wesen des heiligen Abendmahls.

Im zweiten Capitel wendet sich D. Nevin (Sect. 1.) der Darstellung der modern-puritanischen Lehr- und Redeweise vom heiligen Abendmahl zu. Der Puritanismus, wie er in Nordamerika sich über Lutheraner und Reformirte verbreitet hat, kennt keine andere Art der Vereinigung mit Christo im heiligen Abendmahl, als jene spiritualistische, welche ein Product der durch die Abendmahlsfeier angeregten Neubelebung subjectiven Glaubens und subjectiver Andacht ist. Das Bild Christi wird durch eine Anstrengung des Communicanten neu aufgefrischt. Der Charakter des heiligen Abendmahls als eines Mysteriums fällt (Sect. 2.) dabei hinweg, ebenso die objective Kraft des Sacraments; der Glaube, statt Bedingung zu seyn, wird zur wirkenden Ursache; das Pflügen des Ackers soll nicht bloß Vorbedingung seyn für die Aufnahme des himmlischen Samens, sondern eines Samens soll es gar nicht bedürfen; das Pflügen soll allein hinreichen. So kömmt es denn hierbei auch nicht zu einer Vereinigung mit Christi Person, sondern mit Christi Geist allein, nicht mit dem Menschgewordenen, sondern mit der göttlichen Natur Christi.

D. Nevin weist nun (Sect. 3.) nach, wie diese Auffassung insofern jedenfalls ein ungünstiges Vorurtheil gegen sich habe, als der Consens der ganzen christlichen Urkirche sich im Widerspruch mit ihr befinde. Sodann aber (Sect. 4.) geht der Verfasser tiefer, weist nach, wie dieser Puritanismus eine wesentliche Verwandtschaft mit dem Rationalismus habe; äußerlich, weil die Schule von Storr und Reinhard nachweisbar seine Basis gebildet habe; inner-

lich, weil sein Wesen durch und durch *Subjectivismus* ist, Mißachtung der Geschichte, also des Objectiven, also der Kirche, also aller sichtbaren Formen. So wird er zum *Spiritualismus*, der oft genug, im Geiste anfangend, im Fleische endet.

Im *dritten Capitel* versucht D. *Nevin* eine selbständige biblische Abendmahlslehre wissenschaftlich zu begründen. Er beginnt (Sect. 1.) mit einer *Kritik* der *calvinischen Abendmahlslehre*. Obzwar in der Sache richtig, scheint ihm dieselbe doch in der Darstellung an wesentlichen, auch den Kern wieder bedrohenden Mängeln zu leiden. *Erstlich* unterscheidet Calvin nicht klar zwischen jener *organischen Lebensmacht und Lebensbestimmtheit* („law of life"), welche im Leibe leibbildend (Stoff assimilirend) wirkt, und bei allem Wechsel des aufzunehmenden und wieder auszuscheidenden materiellen Stoffes den Leib in seiner Identität mit sich, als *diesen*, so individualisirten, erhält — und *dem durch dieses law of life assimilirten und organisirten Stoff*. Ein Leib muß organisirter *Stoff* seyn, als bloßes *Gesetz* individueller Lebensbestimmtheit ist er kein realer Leib; aber eben so wenig ist der Stoff als solcher ohne jenes law der Leib. Das *Princip* des Leibes — ein „Lebenssystem" — ist nicht materiell. Ist dieß richtig, so folgt: *Eine reale Gemeinschaft des Leibes Christi involvirt nicht eine Mittheilung der Materie seines Fleisches und Blutes*; sondern nur ein hinübergreifendes Einwirken des law of life Christi in den Kreis unseres individuellen Lebens hinein. Christi Lebenscentrum muß unsere Lebenscentra als peripherische Puncte ergreifen und in uns Centrum werden und so Christi psychisch-somatisches Individualleben in uns *reproduciren*. Dieß nun fühlte Calvin mehr, als daß er sich dessen klar bewußt gewesen wäre. Daher müht er sich so ab, den lo-

cal von uns getrennten Leib Christi irgendwie mit uns zusammenzubringen, und postulirt eine mystische Wirksamkeit des heiligen Geistes, während der heilige Geist doch nur by faith, durch den subjectiven Glauben, wirkt. [Hier geräth D. Nevin mit sich selbst in Widerspruch. Er erkennt sonst neben der Buße und Glauben wirkenden, also metanoetischen Wirksamkeit des heiligen Geistes auch die mystisch-anagenetische an, sofern er zugibt, daß die unio mystica ebenfalls unter cooperatio des heiligen Geistes geschehe. Und so tadelt er Calvin doch wohl zu hart darüber, daß er den heiligen Geist als Vermittler zwischen Christus und den Gläubigen nennt.] Wahr ist es, daß jene schon bei Gregor von Nyssa dunkel anklingende, von D. Nevin so ausgezeichnet entwickelte Idee von der organischen Reproduction des law of life Christi in den Gläubigen bei Calvin nicht zu klarem Bewußtseyn durchschlug; wahr ist es, daß Calvin, „statt von einer virtus vivifica carnis Christi zu reden, lieber sich auf das Gesetz der organischen Verleiblichung hätte berufen sollen."

Denn Calvin betont zweitens nicht nachdrücklich genug den Begriff der Person, redet zu viel von der lebenbringenden Kraft des Fleisches Christi (als ob dieß nicht enge an die Seele Christi gebunden wäre), redet von einem Ausströmen dieser Kraft, statt von der Reproduction des psychisch-somatischen, wie des pneumatischen Individuallebens Christi in den Individualleben seiner Gläubigen zu reden a); und auf Seiten des Menschen läßt er

a) S. 157 f.: When I travel, whether by the eye or in thought simply, to the planet Saturn, the act includes my whole person; not the body as such of course, but just as little the soul under the like abstraction; it is the act of that single and absolutely one life which I call myself, as the unity of both, soul and body. And if it were possible in any way that the thought which carries me to Saturn, could be made

wieder die Seele allein die Empfängerin Christi seyn, statt daß „die Vereinigung vom Centrum der Person Christi aus- und zum Centrum der Person des Gläubigen übergeht." (Christ's person is one, and the person of the believer is one; and to secure a real communication of the whole human life of the first over into the personality of the second, it is only necessary, that the communication should spring from the centre of Christ's life and pass over to the centre of ours.) Dieß könne nur durch den heiligen Geist bewirkt werden, nur nicht so, daß der heilige Geist dabei zwischen uns und Christo stünde, und wir nicht unmittelbar mit Christo eins würden, sondern umgekehrt so, daß der heilige Geist jenes law of life Christi selbst in uns pflanzte.

Ein dritter Mangel bei Calvin sey, daß er nicht gehörig und genau unterscheide zwischen dem „individuellen" (mikrokosmischen) und „generischen" (makrokosmischen) Leben Christi. Der Eine Eichbaum involvirt 1000 Eicheln und somit 1000 Eichbäume; der ganze Wald ist nur die Entfaltung des Lebens eines einzigen Baumes. So hatte der erste, so hat auch der zweite Adam neben seinem Individualleben noch ein Leben in denen, die aus ihm gezeugt sind — immer vorausgesetzt, daß mit dem Begriff der Zeugung Ernst gemacht, derselbe nicht als ein bildlicher gefaßt werde.

Nach dieser Kritik der calvinischen Lehrform stellt nun D. Nevin in Sect. 2. eigene Thesen und zwar zunächst

---

to assume there a real concret existence, holding in organic connexion with my own life, it must as a human existence appear under a human form; which in such a case would be as strictly a continuation of my bodily as well as spiritual being, as though it had sprung immediately from the local presence of my body itself. So the acts of the incarnate Word belong to his person as a whole.

über die unio mystica überhaupt, dann Sect. 3. über das heilige Abendmahl insbesondere auf. 1) Das Menschengeschlecht ist nicht ein Aggregat, nicht „ein Haufe lebendiger Sandkörner", sondern die Entfaltung der Bestimmtheit eines Einzellebens. Daher ist die durch den Sündenfall gekommene Verderbniß eine organische. 2) Unsere Einheit mit Adam ist eine leibliche, so gut als geistige, trotzdem daß kein einziges Stofftheilchen aus Adam's Leib in uns ist. Genug, daß das law of life Adam's in uns ist und in unser Jedem sich reproducirt. 3) Durch Christi Menschwerdung wurde unsere Menschennatur erhöht zu einem göttlichen Leben. 4) Die Menschwerdung in einer (accidentell) sündlichen Menschheit brachte von selbst die Nothwendigkeit des Leidens für den Sündlosen mit sich. Zugerechnet wird uns dieß Leiden nicht äußerlich, mechanisch, bloß juridisch, sondern weil in Christo real die neue (deuteroadamitische) Menschheit drinnen war, als er genugthat, so wie der Eichwald in dem Eichbaum (vergl. mein Dogm. v. h. Abdm. I. S. 178. und 204.). 5) Die Erlösung ist also nicht ein neues Lehrsystem, nicht ein neues Object für die Gedanken, sondern ein neues Leben. Das Christenthum ist nicht ein reformirtes Judenthum, sondern eine neue Schöpfung. Das neue Leben ist aber in das alte Leben hineingetreten. 6) Dieß neue Leben ist ein wahrhaft menschliches, nicht das Leben des ewigen Logos als ewigen, transmundanen, weltregierenden, sondern das Leben des Mensch-Gewordenen. 7) Christi Leben bleibt nicht individuell, sondern reproducirt sich schöpferisch in denen, die durch subjectiven Glauben fähig werden, aus ihm geboren, d. h. wiedergeboren zu werden. In diese pflanzt er sein Leben ein, und pflanzt sie somit in sich (in seinen makrokosmischen Leib) ein. Zuerst werden wir an Einem Puncte, nicht unserer Gedanken, sondern unseres Seyns, also

an unserm Centralpuncte von Ihm ergriffen und zu neuem Leben entzündet; von da greift dann das heilige Feuer des neuen Lebens um sich, heiligt allmählich unsere Gedankenwelt, wie unsere Natur, und tödtet allmählich den alten Menschen. (Hier acceptirt D. Nevin die auch von mir schon gebrauchte Vergleichung mit dem magnetisirten Eisen und bringt hiermit die Stelle Joh. 12, 32. auf geistreiche Weise in Verbindung.) 8) Alsdann sind wir eins mit Christo; in unserem Lebenscentrum ist eine schöpferische und substantielle Umwandlung erfolgt. Die unio mystica ist vorhanden. Christus ist real eins mit uns, sobald das Centrum wiedergeboren ist, und darum gehört (unabhängig von den Graden der nun beginnenden Heiligung) sogleich ein- für allemal Christi Gerechtigkeit uns. 9) Diese Einheit mit dem zweiten Adam ist weit höher und inniger, als die mit dem ersten gewesen war. Christus steht nicht in mittelbarem und fernem Zusammenhang mit dem Einzelnen, durch eine längere oder kürzere Reihe von Zwischengliedern, sondern steht jedem Einzelnen unmittelbar und gleich nahe, und ist nicht bloß Erzeuger, sondern bleibendes Haupt und Regierer. Adam konnte nicht das Centrum unseres Seyns bilden, sondern das Ich eines jeden seiner Nachkommen stand neben dem Ich Adam's; Christi Leben aber bildet das innerste Centrum derer, die aus ihm geboren sind. 10) Die unio mystica ist eine unio mit Christi Menschheit. Mit dem Logos, qua ewigem Logos, können wir in keiner substantiellen Einheit stehen; wir müßten ja alsdann Gott seyn. Eine unio mystica mit dem Logos, qua ewigem, wäre eine unio hypostatica, eine Homousie. Die Menschennatur ist die ausschließliche und einzig mögliche Form der Mittheilung des Logos an uns. 11) Die unio mystica ist eine unio des ganzen Christus mit der ganzen Person des Gläubigen. 12) Diese Einheit kann aber keine dualistische seyn (nicht im Sacrament

vom Leibe Christi, außer demselben vom Geiste Christi ausgehen), weil das Leben selber kein dualistisch getheiltes, sondern eines ist. Leib und Seele haben Ein Leben. Die Seele ohne den Leib ist todt; daher denn die heilige Schrift keine Unsterblichkeit der Seele, sondern eine Auferstehung [a]) kennt. Folglich kann es nicht eine leibliche Vereinigung mit Christo als eine besondere Art der unio cum Christo geben. Eine solche unio wäre nicht mystisch, sondern magisch (vergl. mein Dogm. v. h. Abdm. I. S. 92.). 13) Es gibt also keine materielle Mittheilung der Materie des Leibes Christi an uns. 14) Weder eine Ubiquität also des verklärten Individualleibes Christi, noch eine Vermischung desselben mit unsern Leibern wird erfordert. War schon Adam zugleich Individuum und zugleich „generische Person", wieviel weniger Schwierigkeit kann es haben, daß durch Christi generisches Leben in uns die Besonderheit seines Individuallebens nicht ausgeschlossen, noch beeinträchtigt wird. — Unsere Einheit mit Christo ist aber nicht bloß die der Abstammung (wie von Adam), sondern die des continuirlichen, unmittelbaren Wurzelns in ihm. So ist Christus der Kirche gegenwärtig, unbeschadet der realen Organisirtheit (also Begrenztheit) seines Individualleibes. 15) Diese

---

a) Ueber diese sagt D. Nevin S. 171. tiefsinnig: When the resurrection body appears, it will not be as a new frame abruptly created for the occasion, and brought to the soul in the way of outward addition and supplement. It will be found to hold in strict organic continuity with the body, as it existeth before death, as the action of the same law of life; which implies that this law has not been annihilated, but suspended only in the intermediate state. In this character however it must be regarded as resting in some way in the separate life, as it is called, of the soul itself; the slumbering power of the resurrection, ready at the propre time, in obedience to Christ's powerfull word, to clothe itself with its former actual nature.

unio ist näher und inniger, als sonst eine in Welt und Natur denkbare, wie über die mechanische Einheit des Nebeneinanderseyns, so über die physikalische der Cohäsion, die chemische der Verbindung &c. hoch hinausgehend (vgl. mein Dogm. v. h. Abdm. I. S. 92. und 230.). 16) Sie ist bewirkt durch den heiligen Geist, aber nur nicht so, daß der heilige Geist in uns der „Substitut" für die Gegenwart Christi selber in uns wäre, sondern so, daß Christus durch seinen heiligen Geist sein eigenes Leben in uns pflanzt. (Der heilige Geist wirkt hierbei eben so wenig in der Form der transmundanen Ewigkeit, eben so sehr in der der Menschwerdung, als der Logos.) Die unio mystica ist spiritualis im Gegensatz zu physicalis, nicht im Gegensatz zu corporalis (vergl. mein Dogm. v. h. Abdm. I. S. 89 f.: „geistlich", nicht „geistig"). 17) Christi Lebenssubstanz kann von uns nur durch den Glauben ergriffen werden. Der Glaube ist der intensivste Act, dessen wir fähig sind, weil der intensivste Act der Selbstnegirung und somit Selbstüberwindung. Eben darum aber will und kann der Glaube sich Christo gegenüber gar nicht productiv und creativ, sondern nur und lediglich receptiv verhalten, nicht Christum schaffen oder holen, sondern ihn nur aufnehmen. Der Glaube ist nicht das Princip des neuen Lebens, sondern nur dessen Aufnahmsorgan. Als solches ist er aber nöthig; sonst wäre die unio mystica eine magische. (Das Ackerland darf nicht zum Weg zusammengetreten, auch nicht Fels, es muß durch die Pflugschar aufgerissen seyn, soll es den Samen aufnehmen. Darum ist's aber nicht der Act des Pflügens, der den Samen producirt; der Same kann nur entstehen als lebendige Frucht einer lebendigen Aehre.) 18) Das neue Leben hat Stadien und Abschnitte und findet seine Vollendung erst in der Aufer-

stehung. Wie aber ein neues Leben in der Seele entzündet ist und daneben noch der alte Adam existirt, ohne daß darum zwei Seelen da wären, so ist ein neues Leben der Auferstehung im Leibe des Todes vorhanden, ohne daß es darum zwei Leiber wären.

Auf der Basis dieser Auseinandersetzung, worin die tiefsten Ahnungen und Ideen mit wahrer Kunst zu großer Klarheit gebracht sind, entwickelt nun D. Nevin (Sect. 3.) die Lehre vom heiligen Abendmahl selbst. Die Einsetzungsworte desselben weisen uns hin auf den gebrochenen Leib Christi, auf sein vergossenes Blut, also auf die durch ihn objectiv geschehene That der Sühne. Aber als das einzige Medium, wodurch wir dieser That und ihrer Frucht theilhaftig werden können, steht nach der Lehre der heiligen Schrift von vorne herein fest die Person Christi und die mystische Einheit mit ihr. Der neue Bund in Christi Blut ist nicht ein juridischer Vertrag, sondern ein realer Lebensbund; er ist die unio mystica selbst (Nevin, S. 181., vgl. mein Dogm. v. Abdm. I. S. 114 f.). Darum redet der Herr nicht in abstracto von der Frucht seines Todes, sondern in concreto von seinem Leib und Blut; nur ist eben nicht hiermit gemeint die Materie von Christi Leib und Blut, sondern jenes Leben, das in Christi individuellem (gebrochenem, nun verklärtem) Leibe als Centrum und Princip waltet und von da aus sich uns mittheilt (Nevin, S. 181.). — Christus theilt sich uns also nicht als ein Object für unser Denken oder unsere Contemplation mit, so daß wir ihn (eine Vorstellung von ihm) zu produciren suchen müßten; er theilt sich uns aber auch nicht materiell, nicht an unsern Mund mit, sondern only in a central way. Der Glaube ist die Bedingung, das Organ der Aufnahme. Wenn Christus (S. 183.) zu dem blutflüssigen Weibe sagt: „dein

Glaube hat dich gesund gemacht", so wird damit nicht in Abrede gestellt, daß die heilende Kraft von Ihm ausging und vom Glauben des Weibes nur aufgenommen ward; setzen wir also den Glauben als Bedingung der Aufnahme des sich uns objectiv darbietenden Christus, so darf daraus eben so wenig gefolgert werden, wir betrachteten den Glauben hierbei als das productive, und nicht vielmehr bloß als das receptive Element. Aber lebendige Receptivität ist doch noch etwas Anderes, als jene stumpfe Passivität, die bei der Con- und Transsubstantiation angenommen werden muß. —

Im vierten Capitel endlich rechtfertigt D. Nevin diese Sätze aus der heiligen Schrift. Obwohl wir freudig anerkennen, daß er, weit entfernt, auf einzelne dicta probantia nach altscholastischer Art sich zu beschränken, auf eine höchst geistvolle und lebendige Art hier eine ganze biblische Theologie entwickelt, so will es uns doch — ja gerade deßhalb — als nachtheilig erscheinen, daß er dieses „biblical argument" erst in einem besonderen Capitel nachbringt, anstatt seine eigenen Sätze sogleich im dritten Capitel aus der Schrift zu entwickeln und sie von vorne herein als Resultate seiner Schriftforschung hintreten zu lassen. Sollte dieß nicht auch auf seine puritanischen Gegner einen überzeugenderen Eindruck gemacht haben? Wir würden uns Cap. 4. und Cap. 3. ganz gut umgestellt denken können. Bei der Stellung, die beide Capitel nun haben, nimmt sich Vieles als ermüdende Wiederholung aus, während, wenn Cap. 3. als letzte Recapitulation der gewonnenen Resultate die letzte Stelle erhalten hätte, hier alsdann die Wiederholung, weil eben zur Recapitulation gehörig, einen minder störenden Eindruck gemacht haben würde. Es dürfte diese, freilich nur die Form betreffende Bemerkung sich als um so begründeter herausstellen, da eben Cap. 4.

gar nicht bloß ein biblical argument gegeben, sondern recht eigentlich die Entwickelung des ganzen dogmatischen Systems, worauf Nevin's Abendmahlslehre ruht, von Neuem und gleichsam ab ovo begonnen wird. Diese Anfänge des vierten Capitels gehören übrigens zu den leuchtendsten Partien des ganzen Buchs. Mit einem Tiefsinn, den wir sonst in englischer Zunge zu lesen nicht gerade gewöhnt sind, mit einem Geiste, wie er uns etwa in Lange's Schriften begegnet, dabei mit einer Präcision und Klarheit der Gedanken, für welche D. Nevin sich in der englischen Zunge sicherlich erst eine Sprache schaffen mußte, entwickelt er die Ideen: daß der Mensch die Krone und Vollendung der Natur, Christus die der Menschheit und ihrer Geschichte; das Heidenthum eine Anstrengung der Menschheit, mit Gott eins zu werden, das Judenthum eine Offenbarung Gottes an den Menschen, nicht im Menschen; daß das Christenthum eine neue Schöpfung. Auch Aristoteles gründete ein neues, seitdem nicht untergegangenes, sondern alle seitherigen Geistesentwickelungen in seinem Mutterschooße tragendes Reich des Geistes; aber diese geistige That war das Product der vorangehenden Entwickelung; Christus war nicht Product der vorchristlichen Entwickelung, so organisch er sich und sein Leben ihr auch einpfropfte. — Wir würden die Grenzen einer Anzeige überschreiten, wollten wir diese reichen Entwickelungen des letzten Capitels im Detail verfolgen; wir begnügen uns, in Kürze auf die Ueberschriften der einzelnen Sectionen desselben zu verweisen: The incarnation — The new creation — The second Adam — Christianity a life — The mystical union — John VI. — The Lord's Supper. Von diesem letzten Capitel gilt aber im höchsten Grade, was vom ganzen Buche, daß D. Nevin sich darin das unschätzbare Verdienst erworben, die reifen Früchte des

deutschen theologischen Geistes in die Sphäre der nordamerikanischen, d. h. hier wesentlich englisch-supernaturalistischen und puritanischen Geisteswelt verpflanzt zu haben. Mögen sie dort bald einwurzeln und den verdienten, wenn auch schweren, Sieg über ein veraltetes und unkräftiges System erfechten. Vielleicht ist Nordamerika überhaupt dazu bestimmt, Erbe und Fortentwickler unserer von schweren Wettern bedrohten deutschen Wissenschaft zu seyn.

D. Ebrard,
Professor in Erlangen.

Kirchliches.

Ueber das ursprüngliche Verhältniß der Kirche zum Staate auf dem Gebiete des evangelischen Protestantismus.

Von

D. Daniel Schenkel.

Zweiter Artikel.

Wenn der Staat während einer Reihe von Jahren allmählich die Kirchengewalt an sich gezogen und dadurch die Kirche in ein Verhältniß der Unterordnung zu sich gebracht hatte, so hatte er Entschuldigungsgründe genug im Drange der Umstände, in dem Mangel einer wohlgegliederten innern und äußern Organisation des evangelischen Protestantismus gefunden. Allein gerade der Umstand, daß die vom Staate ausgeübte Kirchengewalt mehr ein Erzeugniß des Zufalls als vernunftgemäßer Entwickelung war, daß sie nicht sowohl in dem Boden theoretischer Berechtigung als praktischer Zweckmäßigkeit wurzelte, mußte dem Staate keine Ruhe lassen, bis auch ein neuer Rechtsboden geschaffen und das Verhältniß zwischen ihm und der Kirche, der bisherigen Unklarheit entnommen, auseinandergesetzt und festgestellt war. Das war um so leichter möglich, als der kircheerneuernde reformatorische Grundsatz vom „allgemeinen

Priesterthume" auf dem praktischen Gebiete gänzlich aufgegeben war. Da weder die Einrichtung von Kirchgemeinden, noch von Presbyterien, noch von gemischten Synoden innerhalb des Umfangs der lutherischen Glaubensrichtung durchgedrungen war, so blieben von der einen Seite nur die Magistratspersonen als Repräsentanten des Staates, von der andern nur die Theologen als Repräsentanten der Kirche übrig, und es handelte sich nur noch darum, in welchem Verhältnisse das Kirchenregiment zwischen den ersteren und den letzteren getheilt werden solle. Diese Frage wurde durch die Herstellung der Consistorialverfassung entschieden, welche die Kirchengewalt in die Hände der Fürsten (des Staates) und der Theologen legt, jedoch von Anfang an mit dem erfolgreichen Bestreben, die Kirche, d. h. die Theologen, in Sachen des Kirchenregimentes den Fürsten, d. h. dem Staate, unterzuordnen.

Schon im Jahre 1538 war von Justus Jonas in einem Gutachten die Frage, ob die Errichtung von Consistorien, besonders zu dem Zwecke, um die Ehesachen abzuwandeln, räthlich sey, erörtert und in Folge dieser Erörterung seit 1539 zu Wittenberg ein Consistorium provisorisch eingerichtet worden. Doch war im Anfange schwerlich daran gedacht worden, denselben die volle und ganze Ausübung der Kirchengewalt zu übertragen, indem Luther die Bedenken, welche Spalatinus gegen mögliche Eingriffe von Seiten dieser Behörde erhob, dadurch zu beseitigen suchte, daß er ihre Wirksamkeit als auf Schlichtung von Ehesachen und auf Inordnunghaltung der Bauern beschränkt darstellte a). In der wittenberger Consistorialord-

a) Bei de Wette, Luther's Briefe, Bd. V. S. 329: Nam etsi hic Witenbergae consistorium cooperit constitui, tamen, ubi absolutum fuerit, nihil ad visitatores pertinebit, sed ad causas matrimoniales (quas hic ferre amplius nec volumus nec possumus) et ad rusticos cogendos in ordinem aliquem

nung vom Jahre 1542 werden die Consistorien dagegen, im Widerspruche mit Luther's Voraussetzungen, als Kirchengerichte, denen zunächst Pfarrer, Prediger und andere Kirchendiener in Beziehung auf Wandel und Leben unterworfen sind, erklärt, und der Umfang ihrer Wirksamkeit soll sich auf alle Kirchensachen, die zur Erhaltung der wahren Religion, zu wahrhaftigem rechtschaffenen Gottesdienste, zu christlichem Gehorsam und Zucht, und zu Verhütung von großem Aergerniß dienen, erstrecken. Wie in den früheren Ordnungen die Fürsten und Staatsgewalten die Anhandnahme der Kirchenleitung als ein Werk der Noth und der Pflicht gerechtfertigt hatten, so geschieht hier dasselbe wieder mit der Errichtung der Consistorialverfassung. Der Kurfürst bezeugt, nach Erwägung aller Umstände und Prüfung der die Sache betreffenden theologischen Gutachten befunden und ermessen zu haben, daß ein solcher „äußerlicher Kirchenzwang" (das wird zugegeben), eine dergestaltige „Disciplin und Ordnung" ohne schwere Sünde vor Gott und unaussprechlichen Schaden für die Kirche, indem sonst Jung und Alt immer zügelloser, roher und wilder geworden wäre, nicht länger hätte ausbleiben dürfen. Wird auch anerkannt, daß der Papst mit diesem Zwangsrechte in Kirchensachen Mißbrauch getrieben, so wird doch gelobt, daß der rechte Gebrauch desselben schon der alten Kirche von Nutzen gewesen sey [a]).

Die Bildung der Consistorien aus zwei Theologen und zwei Doctoren des Rechts mit Zugabe eines öffentlichen Anklägers, der benöthigten Notariatspersonen und Gerichtsboten in Wittenberg, aus dem Bischofe, einem Doctor der Rechte und zwei Doctoren der heiligen Schrift u. s. w. in Zeitz und einem Doctor der Rechte und der heil. Schrift

---

disciplinae et ad persolvendos reditus pastoribus, quod forte et nobilitatem et magistratus passim necessario attinget.

a) Bei Richter, die evangelischen Kirchenordnungen des sechszehnten Jahrhunderts, S. 367 ff.

30*

u. s. w. in Zwickau beweist deutlich, daß man im Mittelpuncte des Protestantismus, im Kurfürstenthume Sachsen, die Kirchenleitung von diesem Augenblicke an für eine gemeinsame Angelegenheit der Juristen und der Theologen — unter dem Principate des Fürsten — ansah und auch den Grundsatz der Parität für die beiden Stände möglichst festzuhalten suchte. Einer Volkskirche waren damit alle Wurzeln abgeschnitten. Wichtiger freilich noch, als die Zusammensetzung der Consistorien, ist ihre Wirksamkeit. Und in dieser Beziehung läßt sich nicht bestreiten, daß ihr Charakter ein einseitig juristischer von Anfang an zu werden drohte, der die freie Bewegung in Dogma und kirchlichem Leben unterdrückte, die Fortentwickelung der protestantischen Grundideen hemmte und an die Stelle des hierarchischen mehr oder weniger einen cäsareo-papistischen Zwang setzte. Bedenklich hinsichtlich der protestantischen Freiheit der Schriftforschung und Schrifterklärung lautet es, wenn die Consistorien in der wittenberger Consistorialordnung beauftragt werden, „darauf zu sehen, daß die Pfarrer und Diener des Evangelii dem heiligen göttlichen Worte gemäß einträchtiglich und gleichförmig predigen und lehren", und wenn den Pfarrern und Predigern nicht nur „Rotten und Secten", sondern auch „verdächtige Bücher und Lehre" untersagt werden. Eine wesentliche Abweichung von der früher oftmals ausgesprochenen Freiheit jeder Gemeinde, die kirchlichen Ceremonien nach ihrem Belieben zu ordnen, ist es, wenn den Consistorien im Weiteren aufgegeben wird, darauf Acht zu haben, „daß die Ceremonien mit den Gesängen, Kleidung der Priester und Reichung der Sacramente ordentlich und gleichförmig" gehalten werden, aus keinem andern Grunde, als weil es „bei dem gemeinen Manne und den Unerfahrenen Unrichtigkeit verursache, so die äußerlichen Kirchenordnungen, Gottesdienste und Ceremonien nicht mit Reverenz, ordentlich und gleichförmig gehalten werden." Bis in klein-

liche Casuistik, die ganz den einseitig juristischen Charakter an sich trägt, verliert sich die Consistorialordnung im Artikel von der Taufe, wo streng untersagt wird, noch nicht ganz geborene Kinder zu taufen, oder den Täuflingen das Taufwasser anzustreichen, anstatt sie in dasselbe einzutauchen, oder sie damit zu begießen. Und im völligen Widerspruche mit Luther's anfänglichen freisinnigen Aeußerungen erscheint es, wenn der Genuß des Abendmahlssacramentes unter einer Gestalt für eine „schreckliche und gräuliche Sünde" erklärt wird, sowohl dem gegenüber, der es reicht, als dem gegenüber, der es empfängt. Manche von den Einzelbestimmungen, auf welche in dieser Consistorialordnung ein auffallender Nachdruck gelegt wird, mögen durch das Einreißen grober Mißbräuche und die Ueberhandnahme arger Unordnungen veranlaßt seyn; aber dennoch erweckt es niederschlagende Gefühle, bemerken zu müssen, wie der frische Geist schöpferischer reformatorischer Kraft schon damals aus der evangelischen Kirche fast ganz gewichen ist, um dem nüchternen Sinne gleich machenden juristischen Formenwesens den Platz einzuräumen. So wird es zur eigentlichen Aufgabe der Consistorien gemacht, fleißig Achtung zu geben, daß das gemeine Volk, insonderheit das Bauernvolk, in den gottesdienstlichen Versammlungen sich ordentlich und ehrlich aufführe, so wie, daß andererseits die Pfarrer „ehrliche Kleider" gebrauchen und nicht in Knebelbärten functioniren. Wenn schon in früheren Ordnungen Maßregeln gegen säumige Kirchengänger angeordnet wurden, so wird in dieser den Consistorien auch der Auftrag zu strengem Einschreiten gegen solche Personen männlichen oder weiblichen Geschlechts ertheilt, welche sich so gar kalt und säumlich in Sachen, so Gottesdienst, Religion und Kirche belangen, erzeigen, daß sie in vier oder fünf oder mehr Sonntagen nicht zur Kirche gehen, das Evangelium nicht hören, in 1, 2, 3, 4 oder mehr Jahren das heilige Sacrament zu empfangen nicht begehren und dadurch ein ganz böses Exempel von

sich geben, woraus — eine gar heidnische, greuliche, teuflische Verhärtung folgen würde." Wahrhaft gehässig und dem Geiste des Evangeliums zuwider mußte aber die Wirksamkeit der Consistorien bei dem besten persönlichen Willen ihrer Mitglieder dadurch werden, daß dieselben bei den jährlich wiederkehrenden Visitationen eine Art von Inquisitionsverfahren einleiten mußten, wobei auf Denunciationen hin Verhöre angestellt und Strafen erlassen wurden a). Auch die Strafgewalt, welche den Consistorien übertragen wurde, wich von der evangelischen Richtschnur ab und nahm ganz den Charakter der bürgerlichen Polizeistrafen an. Zwar nimmt die wittenberger Consistorialordnung einen Anlauf zur Wiederherstellung des geistlichen Bannes; allein dadurch, daß derselbe als eine Strafe bezeichnet wurde und von den schwersten Folgen für das bürgerliche Leben begleitet seyn sollte, ward ihm von vorn herein seine geistliche Weihe genommen und der juristisch-polizeiliche Beigeschmack gegeben. Den „gebanneten" Handwerksmann sollte nicht nur Verlust seines Handwerks, den Staatsmann nicht nur Verlust seines „Rathstuhls" treffen, auch die sociale Gemeinschaft mit Gebannten sollte Jedermann untersagt, alle Theilnahme an Hochzeiten, Gesellschaften, weltlichen Freudenanlässen sollte ihnen verboten und selbst die „Nahrung" entzogen werden b).

Was aber noch schlimmer war: da die Verfasser der Consistorialordnung nicht einmal zu hoffen wagten, daß dieselbe im Stande seyn werde, den weitaus den meisten evangelischen Gemeinden von Anfang an gründlich verhaßten Kirchenbann wirksam ins Leben zu rufen, so legten sie es ganz in das Gutbefinden des Landesfürsten, ob er den Bann wieder einrichten, oder an dessen Stelle

a) Vergl. hierüber die wittenberger Consistorialverfassung vom Jahre 1542 bei Richter, S. 371.

b) Das in Folge einer schroffen Anwendung der Stelle 1 Kor. 5, 11. S. Richter a. a. O. S. 373.

eine rein bürgerliche Strafe treten lassen wolle a);
und die Erfahrung hat bewiesen, daß eine geistliche
Vollziehung des Bannes unter solchen Umständen zu einer
vollkommenen Unmöglichkeit ward. Auf diese Weise ward
also mit einem Federzuge die so wichtige Kirchendisciplin
in die alleinige Hand des Staatsoberhauptes, und zwar so
ganz ohne allen Vorbehalt der kirchlichen Rechte gelegt,
daß Angelegenheiten des Gewissens von nun an
ganz gleich wie weltliche Gegenstände behandelt und ganz
in der Form weltlicher Proceduren abgemacht werden sollten. Die Unterordnung der Kirche unter den Staat war
damit vollendet und einer schrankenlosen Gewissenstyrannei
von Seiten des Staates Thür und Thor geöffnet. Solche,
die in einem ärgerlichen, unchristlichen Leben verharren sollten, werden sofort von Seiten des Staates mit Landesverweisung bedroht, und die „weltlichen Gefängnisse" werden
requirirt, um die „Muthwilligen" darin kurz oder lang zurückzubehalten, bis sie „Besserung" gelobten — eine Besserung, von deren evangelischer Gründlichkeit und Freiwilligkeit man die anschaulichste Vorstellung dadurch bekommt,
daß die zu Bessernden auf ihre eigene Kosten die Gefängnißstrafe auszuhalten hatten und sich aus natürlichen Gründen mithin beeilten, es mit der Buße nicht allzu lange anstehen zu lassen. Wer nicht zahlen konnte, oder nicht Besserung versprach, mußte — mit oder ohne Leibesstrafe —
der Landesverweisung gewärtig seyn.

Die Gewalt, welche durch eine solche Verfügung in
die Hände der Consistorien, vornehmlich aber in die Hand
des Landesfürsten gelegt ward, war gegenüber den Gewissen um so größer, als diese weltliche Excommunication zu-

---

a) „Wolte aber unserm gnedigsten Herrn dem Churfürsten zu Sachsen aus bedenklichen Ursachen nicht gefallen des Banns auff berurte weise und form zu gebrauchen, Sondern das der allein ein bürgerlich straff sein sollt, so möchten seine Churfürstlichen Gnaden dis Capitel vom Bann auf dieselbe straffe einziehen lassen" u. s. w.

vörderst alle diejenigen treffen sollte, welche „rottische, verführerische Dogmata und Lehre führten und darauf, nach vorhergegangener Erkenntniß, trotziglich beharrten." Kann man es im Interesse der Sittlichkeit, welche zu jener Zeit so tief gesunken war, wohl billigen, wenn die Strafe der bürgerlichen Excommunication über Ehebrecher, Hurer, Wucherer u. s. w. verhängt werden soll, so ist es doch schon sehr bedenklich, mit der gleichen Strafe auch diejenigen zu bedrohen, „welche von der christlichen Lehre höhnisch, verächtlich, spöttisch oder unnütz geredet zu haben überwunden werden könnten." Noch mehr erschrickt man aber, wenn eine so furchtbare Strafe ihre Anwendung sogar auf diejenigen finden soll, „die etliche Wochen, Monate oder Jahre aus Verachtung nicht mehr die Kirche oder das Haus des Predigers besuchten und auch ferner nicht mehr besuchen wollen." Man sieht: der sanfte Hirtenstab des Evangeliums wird in der Hand des Staates in einen eisernen Mosesstab verwandelt.

Mittlerweile, während im Kurfürstenthume Sachsen diese neue Ordnung der kirchlichen Dinge sich begründete und auch noch in andern protestantischen Landeskirchen des nördlichen Deutschlands sich baldige Geltung erwarb, hatte es nicht an erneuerten Vergleichsversuchen zwischen der katholischen und evangelischen Partei gefehlt, und auf dem Reichstage zu Regensburg (vom 27. April bis 22. Mai 1541) waren die Verhandlungen scheinbar zum Vortheile der Evangelischen ausgefallen, ja der Reichsabschied von Speier (Juni 1544) enthielt die für die Protestanten äußerst wichtige Concession, daß in demselben, „weil es mit dem Concilio noch sehr ungewiß sey, ein anderer gemeiner Reichstag vornehmlich um der streitigen Religion und was derselben anhangt willen", d. h. ein deutsches Generalconcil, verheißen wurde, wodurch die schweren eingerissenen Mißbräuche gebessert und die nachtheilige Trennung und Spaltung der Religion, auch der Stände daraus erfolgtes Mißtrauen, Widerwillen und Unfreundschaft geringert wer-

den sollte [a]). Daß die evangelischen Theologen sich bis auf diese Stunde dem Uebergewichte der Staatsgewalt in der Kirche nur ungern gefügt, daß sie aber gern jede Gelegenheit benutzten, um von den drückenden Fesseln möglichst wieder los zu werden — das beweist am besten die sogenannte „reformatio Wittebergensis", d. h. das von Melanchthon verfaßte, von den sächsischen und hessischen Theologen gebilligte Gutachten, welches den im speier'schen Reichsabschiede vom Jahre 1544 angekündigten Vergleichshandlungen evangelischerseits zu Grunde gelegt werden sollte. Auch hier wieder wäre mit Vergnügen in die Anerkennung der bischöflichen Gewalt eingewilligt worden, sobald von der andern Seite auch nur einige Garantie dafür hätte gegeben werden können, daß die Bischöfe sich zur Annahme der reinen, in der augsburger Confession dargelegten Lehre entschließen würden [b]). Auch hier wird aufs Neue zugestanden, das Kirchenregiment und das Staatsregiment gehe eigentlich nicht zusammen und es wäre besser, wenn beide aus einander gehalten werden könnten [c]). Wenn endlich in diesem Gutachten die Beibehaltung der Consistorialeinrichtung gewünscht wird, so erscheint sie wenigstens in demselben bedeutend modificirt. Die Polizeigewalt des weltlichen Staates wird von der moralischen Gewalt, welche die

a) Bei Walch (Luther's Werke), Bd. XVII. S. 1234 ff.

b) Bei Richter a. a. O. Bd. II. S. 89. (vergl. auch Corp. Ref. T. V. pag. 578 sqq.): Valde optamus, ut episcopi et collegae gubernationis ecclesiasticae vere faciant suae vocationis officia. Et in eo casu offerimus obedientiam nostram, videlicet, si desinent esse hostes verae doctrinae, quam profitemur.

c) Richter, Bd. II. S. 90: Tenere imperia non est peccatum; etsi difficile est simul sustinere ecclesiae et imperiorum gubernationem, tamen episcopus timens Deum curam utriusque oneris recte distribuere posset, sicut David, Ezechias, Constantinus, Theodosius, et nunc multi principes, etsi politicis negotiis occupati sunt, tamen interim et ecclesias inspiciunt et earum negotia mediocriter gubernant.

Kirche über die Gewissen ausübt, strenge unterschieden, und während gesagt wird, der Staat bestrafe die Verletzer der äußern Sittlichkeit am Leibe, wird der Kirche das Amt zugewiesen, mit dem Worte Gottes zu strafen. Zwar wird der Grundsatz, daß weltliche und geistliche Gewalt strenge zu unterscheiden seyen, nicht genau durchgeführt, und den „Verächtern des Bannes" wird mit dem Einschreiten des weltlichen Armes gedroht, weil die Obrigkeit nach Röm. 13, 3. und nach Jes. 49, 23. eine Schutzpflicht gegen die Kirche habe; aber wie sehr weicht doch die Anerkennung, daß die kirchliche Bußzucht ihrem Wesen nach etwas ganz Anderes als die weltliche Strafordnung sey, von der heillosen Vermischung beider in der wittenberger Consistorialordnung ab! Allein auch die Zusammensetzung der Consistorien hätte nach dem Vorschlage der wittenberger reformatio eine ganz andere Gestalt gewinnen sollen, als dieß vermöge der wittenberger Consistorialordnung geschehen war. Nicht der Staat einerseits mit überwiegendem Einflusse der Beamten und die Kirche andererseits, vertreten durch ihre gelehrten Theologen, hätten die Consistorialgewalt gebildet, sondern aus Bischöfen mit überwiegendem Einflusse einerseits und würdigen Laien aus der Mitte des christlichen Volkes andererseits wären die höchsten kirchlichen Gerichtshöfe zusammengesetzt worden — es wäre damit von dem einseitigen Standpuncte der bloßen landeskirchlichen Staatskirche aus ein erwünschter Rückgang auf die Verwirklichung der Idee einer evangelischen Volkskirche geschehen a).

Wir wissen übrigens, daß der Kaiser es mit den Unionsverhandlungen nie ernstlich gemeint, und daß die Evangelischen zu dieser Zeit wohl auch nicht mehr ernstlich an ihren Erfolg geglaubt hatten. Seit dem Frieden von Cres-

a) Richter a. a. O. S. 91 f.: Deus potestati gerenti gladium mandavit, ut externam disciplinam iuxta omnia mandata Dei tueatur et retineat et corporalibus poenis omnes, qui

ry (18. Sept. 1544), der den Kaiser von seinem schlimmsten Feind befreite, und der Eröffnung des längst versprochenen Conciliums zu Trient (März 1545), das die römisch-katholische Richtung schon darum, weil es vom Papste berufen war, den Sieg hoffen ließ, war Sinn und Bestreben des Kaisers auf Zurückführung der abgefallenen Glieder in den Schooß der Mutterkirche, nöthigenfalls auch mit allen Mitteln des Zwangs und der Gewalt, gerichtet. Der traurige Ausgang des schmalkaldischen Krieges ist bekannt, in Folge dessen die leitenden Häupter des protestantischen Bundes in schmähliche Gefangenschaft geriethen, der Protestantismus selbst aber durch die katholisirenden Reformversuche des Kaisers und das augsburger Interim (15. Mai 1548) mit dem Untergange bedroht ward. So ward auch die mit der Consistorialeinrichtung neu begonnene Entwickelung der protestantischen Kirchenverfassung gehemmt, ja gelähmt, und die ganze Zukunft der evangelischen Kirche in Frage gestellt.

violant externam disciplinam, puniat. — Praeter hoc forum constituit Deus aliud iudicium in ecclesia, quod, cum via esse debeat ad poenitentiam, non interficit hominem vi corporali, sed punit verbo Dei, scilicet aut separatione aut eiectione ex ecclesia. — Haec consistoria habent potestatem ferendae sententiae excommunicationis et sententia mittatur ad ecclesiam eius loci, ubi excommunicati domicilium est, et ibi aut recitetur sententia in concione aut scripta affigatur ad templi ianuam; populus vero iuxta regulam Pauli doceatur, ne adhibeat excommunicatos ad societatem officiorum ecclesiasticorum. (Also bezog sich die Strafe nicht etwa, wie in der Consistorialordnung, auf den Ausschluß von der bürgerlichen Gemeinschaft.) Est autem contemtor excommunicationis pro facti atrocitate et a potestate gladium gerente coercendus. Nam potestas politica ecclesiam in tuenda pia disciplina iuvare debet. — Sed praecedat in omnibus causis vera et pia cognitio, ac sint iudices non soli sacerdotes, sed etiam alii honesti et docti viri Deum timentes ac idonei ad iudicandum tanquam honesta membra ecclesiae inter laicos.

Erst der unerwartete Sieg des Kurfürsten Moritz über den unvorbereiteten Kaiser, der die Rechte der Protestanten wieder anerkennende passauer Vertrag (2. Aug. 1552) und endlich der augsburger Religionsfriede machten es den Protestanten wieder möglich, ihre kirchlichen Angelegenheiten selbständig zu ordnen und ein festes Kirchenregiment aufzustellen. Allein dieser Religionsfriede — wie wenig war er seinem Inhalte nach geeignet, die Erwartungen derer zu befriedigen, die an den ursprünglichen freien und großen reformatorischen Grundsätzen noch festzuhalten wagten! Dem Kaiser war zwar im Interesse der Gewissensfreiheit ernstlich untersagt, gegen die Fürsten und Stände des heil. Reichs „von wegen der augsburgischen Confession u. s. w." irgend welche Gewalt zu brauchen, und für alle Zeiten ward der wichtige Grundsatz ausgesprochen, daß strittige Religionssachen nicht anders als durch christliche, freundliche und friedliche Mittel und Wege verglichen werden sollten. Dagegen war die Gewissensfreiheit der Unterthanen factisch vernichtet, indem der Grundsatz, daß die Religion derselben von dem Landesfürsten abhängig sey, wenn auch nicht förmlich anerkannt, so doch im Friedensinstrument stillschweigend gebilligt war [a]). Richtig jedoch ist die Bemerkung Niedner's, daß von jetzt an eine gewisse Autonomie der neuen Gesammtkirche, d. h. deren Recht zu Selbstorganisation und Selbstregierung in der Form von confessionell conföderirten Landeskirchen bestand [b]).

Noch unter melanchthon'schem Einflusse erschien im Jahre 1552 die mecklenburgische Kirchenordnung mit Zugrundelegung der Consistorialverfassung. Allein die in der wittenberger Reformation in Aussicht gestellte freiere Zusammen-

a) Vgl. Lehmann, de pace religionis acta publica et originalia, p. 136 seqq.

b) Geschichte der christlichen Kirche, S. 618.

setzung der Collegien ist hier wieder aufgegeben und die frühere Combination von Theologen und Juristen wieder ins Leben gerufen. Der Bann soll nur insofern geistliche Geltung haben, als der damit Belegte ihn nicht verachtet; sonst soll er in „leibliche Strafe genommen werden; denn weltliche Obrigkeit ist aus göttlichem Gebot schuldig, öffentliche Laster zu strafen" a). Während so auf der einen Seite die Kirchenbuße in eine polizeiliche Strafe verwandelt ist, wird auf der andern an die Stelle der Glaubens- und Gewissensfreiheit ein starrer Symbolzwang gesetzt, der bereits so weit geht, daß in dieser Kirchenordnung der Wunsch ausgedrückt ist, „es möchten alle Menschen die ganze christliche Lehre mit gleichen Worten und Syllaben ausreden können b); denn, wird seltsamerweise hinzugesetzt, dazu seyen die Symbola gemacht!! Wie sehr übrigens in dieser Zeit die reformatorischen Grundbegriffe aus dem Gedächtnisse derer, welche die oberste Leitung des Staates und der Kirche in den Händen hatten, geschwunden waren, beweist am besten die im Jahre 1554 entworfene „mansfelder Visitationsordnung", in welcher die eigentlichen Kirchenbußen als unzureichend und nur weltliche Strafen als gegen religiöse und sittliche Verirrungen wirksam erklärt werden, und zwar in Folge der Erwägung, „daß die Höfischen in diesem Falle den Geistlichen nicht mehr aufrücken dürfen, sie greifen wieder nach dem weltlichen Schwerte und unterfangen sich vielen Regierens und Herrschens. Denn es sey ja wenig daran gelegen, wer Schand und Laster strafe, wenn sie nur gestraft werden." Wenn die Zulässigkeit der kirchlichen Buße und Absolution auch neben diesem weltlichen Strafamte noch behauptet wird, so bedarf es keines besonderen Scharfsinnes zu der Einsicht, daß diese beiden Strafarten für eine

---

a) Richter, Bd. II. S. 120.

b) Ebendaselbst, S. 122.

und dieselbe Vergehung unmöglich neben einander beste-hen konnten, daß die weltliche schon um ihrer für das bürgerliche Leben höchst empfindlichen Folgen willen die kirchliche unwirksam und überflüssig machen mußte. In den Städten verlor auch die Sittenaufsicht so ganz ihren kirchlichen Charakter, daß die sogenannte „bürgerliche Rüge" auf dem Rathhause die Kirchenvisitation ersetzte und die Räthe ihre „Fronen und Stadtknechte" gebrauchten, damit sie „ein fleißiges Nachforschen hätten nach allen offentlichen Schanden und Lastern", womit die gewiß nicht sehr evangelische Anordnung verbunden war, daß sie ihren Lohn von den Bußen und Strafen der Verzeigten erhielten a).

Was aber in der mecklenburgischen Kirchenordnung nur als Wunsch ausgesprochen ist, daß alle Unterthanen die symbolische Lehre bis auf Worte und Sylben gleichmäßig inne haben möchten, das ist in den „kursächsischen Generalartikeln" vom Jahr 1557 gewissermaßen zum Gesetze erhoben, wenn es darin heißt: „Damit auch die christliche Lehr in den Kirchen dieser Lande wie bishero rein und unverfelscht gelernt, auch ferner zunehmen und gepflanzt werden möge, so wollen Seine Churf. Gnaden, daß alle Pfarrherren nicht anders dann Biblischer, Prophetischer, Apostolischer Schriften, und denselbigen nach der Augsburgischen und unlängst ihnen zugestellten Sächsischen Confession und Repetition, so im nächsten 51. Jahr wegen des jüngsten Babstischen Tridentischen Concilii zu Wittemberg im Druck verfertigt, gemäß und gleichförmig predigen u. s. w. Wo einer oder mehr anders lehren oder aber die hochwürdigen Sakramente anders reichen oder gebrauchen würden, der oder dieselbigen sollen in seiner Churf. Gn. Landen länger nicht geduldet, sondern nach Gelegenheit des Irrthums, Verführung und Verwirkung in gebührliche Strafe genom-

a) Richter, a. a. O. S. 145.

men werden. Auf daß aber das gemeine, sonderlich das junge und alberne Volk die nöthigsten Stück der Christlichen Lehr desto besser verstehen, lernen und fassen möge, so soll die Lehr des Catechismi, immaßen dieselbige durch weilend den ehrwürdigen und hochgelarten Herrn D. Martinum Lutherum seligen in Druck geben und vorhanden, sammt seiner Auslegung fleißig und zum öfternmal gehandelt, geübet und stetig auf eine Form und Weise traktirt, insonderheit aber das junge Volk zu ausdrücklicher Nachsprechung desselben gewöhnet, darin auch oft und offentlich befragt, examinirt und verhört werden" a). Zu dieser einförmigen Verpflichtung auf die symbolischen Bücher, von denen abzuweichen Landesverweisung zur Folge haben soll, zu diesem buchstäblichen Nachsprechen des lutherischen Katechismus, zu dieser äußerlich juristischen Behandlung des heiligen Predigtamtes, dessen wesentlichste Verrichtung durch ein kurfürstliches allergnädigstes „So wollen wir" bedingt wird — paßt es dann vortrefflich, wenn es im Ferneren heißt: „So sollen auch diejenigen, so an Festen und Sonntagen Vor- und Nachmittags (sonderlich aber auf den Dörfern) die Predigten versäumen, und sich zuvor bei den Pfarrherren und Richtern (!) jedes Orts ihrer vorhabenden nothwendigen Geschäft halben nicht entschuldigen, mit ziemlicher Geldbuße, oder so sie des Vermögens nicht wären, mit dem Halseisen an der Kirchen, oder anderen Gefängniß gestraft werden" b). Setzen wir auch Bußen wie die letztere auf Rechnung des rohen Zeitalters und des ausgearteten Geschlechts, die ganze Art und Weise, wie die Staatsgewalt die Sittenzucht an sich nimmt und ausübt, ist jedenfalls aller geistlichen Würde und aller sittlichen Weihe beraubt, und daß die Diener der Kirche das ohne

a) Ebendaselbst, S. 179.

b) Ebendaselbst, S. 181.

Erst der unerwartete Sieg des Kurfürsten Moritz über den unvorbereiteten Kaiser, der die Rechte der Protestanten wieder anerkennende passauer Vertrag (2. Aug. 1552) und endlich der augsburger Religionsfriede machten es den Protestanten wieder möglich, ihre kirchlichen Angelegenheiten selbständig zu ordnen und ein festes Kirchenregiment aufzustellen. Allein dieser Religionsfriede — wie wenig war er seinem Inhalte nach geeignet, die Erwartungen derer zu befriedigen, die an den ursprünglichen freien und großen reformatorischen Grundsätzen noch festzuhalten wagten! Dem Kaiser war zwar im Interesse der Gewissensfreiheit ernstlich untersagt, gegen die Fürsten und Stände des heil. Reichs „von wegen der augsburgischen Confession u. s. w." irgend welche Gewalt zu brauchen, und für alle Zeiten ward der wichtige Grundsatz ausgesprochen, daß strittige Religionssachen nicht anders als durch christliche, freundliche und friedliche Mittel und Wege verglichen werden sollten. Dagegen war die Gewissensfreiheit der Unterthanen factisch vernichtet, indem der Grundsatz, daß die Religion derselben von dem Landesfürsten abhängig sey, wenn auch nicht förmlich anerkannt, so doch im Friedensinstrument stillschweigend gebilligt war [a]). Richtig jedoch ist die Bemerkung Niedner's, daß von jetzt an eine gewisse Autonomie der neuen Gesammtkirche, d. h. deren Recht zu Selbstorganisation und Selbstregierung in der Form von confessionell conföderirten Landeskirchen bestand [b]).

Noch unter melanchthon'schem Einflusse erschien im Jahre 1552 die mecklenburgische Kirchenordnung mit Zugrundelegung der Consistorialverfassung. Allein die in der wittenberger Reformation in Aussicht gestellte freiere Zusammen-

---

a) Vgl. Lehmann, de pace religionis acta publica et originalia, p. 136 seqq.

b) Geschichte der christlichen Kirche, S. 618.

setzung der Collegien ist hier wieder aufgegeben und die frühere Combination von Theologen und Juristen wieder ins Leben gerufen. Der Bann soll nur insofern geistliche Geltung haben, als der damit Belegte ihn nicht verachtet; sonst soll er in „leibliche Strafe genommen werden; denn weltliche Obrigkeit ist aus göttlichem Gebot schuldig, öffentliche Laster zu strafen" a). Während so auf der einen Seite die Kirchenbuße in eine polizeiliche Strafe verwandelt ist, wird auf der andern an die Stelle der Glaubens- und Gewissensfreiheit ein starrer Symbolzwang gesetzt, der bereits so weit geht, daß in dieser Kirchenordnung der Wunsch ausgedrückt ist, „es möchten alle Menschen die ganze christliche Lehre mit gleichen Worten und Syllaben ausreden können b); denn, wird seltsamerweise hinzugesetzt, dazu seyen die Symbola gemacht!! Wie sehr übrigens in dieser Zeit die reformatorischen Grundbegriffe aus dem Gedächtnisse derer, welche die oberste Leitung des Staates und der Kirche in den Händen hatten, geschwunden waren, beweist am besten die im Jahre 1554 entworfene „mansfelder Visitationsordnung", in welcher die eigentlichen Kirchenbußen als unzureichend und nur weltliche Strafen als gegen religiöse und sittliche Verirrungen wirksam erklärt werden, und zwar in Folge der Erwägung, „daß die Höfischen in diesem Falle den Geistlichen nicht mehr aufrücken dürfen, sie greifen wieder nach dem weltlichen Schwerte und unterfangen sich vielen Regierens und Herrschens. Denn es sey ja wenig daran gelegen, wer Schand und Laster strafe, wenn sie nur gestraft werden." Wenn die Zulässigkeit der kirchlichen Buße und Absolution auch neben diesem weltlichen Strafamte noch behauptet wird, so bedarf es keines besonderen Scharfsinnes zu der Einsicht, daß diese beiden Strafarten für eine

a) Richter, Bd. II. S. 120.

b) Ebendaselbst, S. 122.

und dieselbe Vergehung unmöglich neben einander beste-hen konnten, daß die weltliche schon um ihrer für das bürgerliche Leben höchst empfindlichen Folgen willen die kirchliche unwirksam und überflüssig machen mußte. In den Städten verlor auch die Sittenaufsicht so ganz ihren kirch-lichen Charakter, daß die sogenannte „bürgerliche Rüge" auf dem Rathhause die Kirchenvisitation ersetzte und die Räthe ihre „Fronen und Stadtknechte" gebrauchten, damit sie „ein fleißiges Nachforschen hätten nach allen of-fentlichen Schanden und Lastern", womit die gewiß nicht sehr evangelische Anordnung verbunden war, daß sie ihren Lohn von den Bußen und Strafen der Verzeigten erhielten a).

Was aber in der mecklenburgischen Kirchenordnung nur als Wunsch ausgesprochen ist, daß alle Unterthanen die symbolische Lehre bis auf Worte und Sylben gleichmäßig inne haben möchten, das ist in den „kursächsischen Ge-neralartikeln" vom Jahr 1557 gewissermaßen zum Gesetze erhoben, wenn es darin heißt: „Damit auch die christliche Lehr in den Kirchen dieser Lande wie bishero rein und un-verfelscht gelernt, auch ferner zunehmen und gepflanzt wer-den möge, so wollen Seine Churf. Gnaden, daß alle Pfarrherren nicht anders dann Biblischer, Prophetischer, Apostolischer Schriften, und denselbigen nach der Augs-burgischen und unlängst ihnen zugestellten Sächsischen Confession und Repetition, so im nächsten 51. Jahr wegen des jüngsten Babstischen Triden-tischen Concilii zu Wittemberg im Druck verfertigt, gemäß und gleichförmig predigen u. s. w. Wo einer oder mehr anders lehren oder aber die hochwürdigen Sakra-mente anders reichen oder gebrauchen würden, der oder dieselbigen sollen in seiner Churf. Gn. Landen länger nicht geduldet, sondern nach Gelegenheit des Irrthums, Verführung und Verwirkung in gebührliche Strafe genom-

---

a) Richter, a. a. O. S. 145.

men werden. Auf daß aber das gemeine, sonderlich das junge und alberne Volk die nöthigsten Stück der Christlichen Lehr desto besser verstehen, lernen und fassen möge, so soll die Lehr des Catechismi, inmaßen dieselbige durch weilend den ehrwürdigen und hochgelarten Herrn D. Martinum Lutherum seligen in Druck geben und vorhanden, sammt seiner Auslegung fleißig und zum öfternmal gehandelt, geübet und stetig auf eine Form und Weise traktirt, insonderheit aber das junge Volk zu ausdrücklicher Nachsprechung desselben gewöhnet, darin auch oft und offentlich befragt, examinirt und verhört werden" a). Zu dieser einförmigen Verpflichtung auf die symbolischen Bücher, von denen abzuweichen Landesverweisung zur Folge haben soll, zu diesem buchstäblichen Nachsprechen des lutherischen Katechismus, zu dieser äußerlich juristischen Behandlung des heiligen Predigtamtes, dessen wesentlichste Verrichtung durch ein kurfürstliches allergnädigstes „So wollen wir" bedingt wird — paßt es dann vortrefflich, wenn es im Ferneren heißt: „So sollen auch diejenigen, so an Festen und Sonntagen Vor- und Nachmittags (sonderlich aber auf den Dörfern) die Predigten versäumen, und sich zuvor bei den Pfarrherren und Richtern (!) jedes Orts ihrer vorhabenden nothwendigen Geschäft halben nicht entschuldigen, mit ziemlicher Geldbuße, oder so sie des Vermögens nicht wären, mit dem Halseisen an der Kirchen, oder anderen Gefängniß gestraft werden" b). Setzen wir auch Bußen wie die letztere auf Rechnung des rohen Zeitalters und des ausgearteten Geschlechts, die ganze Art und Weise, wie die Staatsgewalt die Sittenzucht an sich nimmt und ausübt, ist jedenfalls aller geistlichen Würde und aller sittlichen Weihe beraubt, und daß die Diener der Kirche das ohne

a) Ebendaselbst, S. 179.

b) Ebendaselbst, S. 181.

Rüge so geschehen lassen, daß Jedermann das in der Ordnung findet, das ist ein trauriges Zeichen, wie bald die selbständigen Organe der protestantischen Kirche zusammenbrachen, wie diese Kirche eben keine wahre Kirche geworden ist, die es dazu gebracht hätte, mit selbsteigener Kraft ihr inneres und äußeres Leben zu leiten und zu ordnen, und ihre Freiheit zu schirmen.

Kommen auch in dieser Zeit wieder selbständigere kirchliche Regungen zum Vorschein, wie z. B. in der „pfalz-zweibrückischen Kirchenordnung" vom Jahre 1557, welche Amtleuten und Befehlshabern zur Pflicht macht, „diese Bescheidenheit zu halten, daß sie den Predigern und Kirchendienern ihr Amt nicht sperren, oder ihm nicht unbilligen Eintrag thun sollen, damit gottseliger Unterscheid des weltlichen und geistlichen Regiments beiderseits christlich erhalten werde, und kein Amt dem andern unnothdürftiger Weise vorgreife [a]) — so stehen solche Erscheinungen doch sehr vereinzelt da, und wir dürfen nur die einige Jahre später (1559) in Kraft getretene sogenannte große „würtembergische Kirchenordnung" zur Hand nehmen, um uns zu überzeugen, wie wenig die protestantischen Landesfürsten mehr geneigt waren, der Kirche selbständige Leitung und Bewegung zuzugestehen. Schon die Vorrede zur ersten Ausgabe derselben zeigt, wie der Landesfürst bereits angefangen hatte, sich als das ausschließliche Centrum des Kirchenregimentes anzusehen. „Wie wir uns dann," heißt es in dieser, „ungeacht, daß etlicher Vermeinen nach der weltlichen Obrigkeit allein das weltliche Regiment zustehen soll, vor Gott schuldig erkennen und wissend unseres Amts und Berufs sein, wie auch das Gott der Allmächtige von uns erfordern würde, vor allen Dingen unsere untergebene Landschaft mit der reinen Lehre des h. Evangelii, so den rechten Frieden des Gewissens bringt und die heilsame

a) Ebendaselbst, S. 195.

Weib zum ewigen Heil und Leben ist, zu versorgen und also der Kirche Christi mit Ernst und Eifer anzunehmen, dann erst und darneben in zeitlicher Regierung nützliche Ordnungen und Regiment zu zeitlichem Frieden, Ruh, Einigkeit und Wohlfahrt, welche auch von Gott dem Allmächtigen um des vorgehenden willen gegeben würden, anzustellen und zu erhalten, wie wir denn deß in der h. Schrift alts und neuen Testaments Zeugniß und Kundschaft haben, dieselbe auch dieses vermag und ausweist, zu dem uns darinnen viel Gottseliger König und Fürsten Exempla und Ebenbild fürgestellt." Also vor allem Andern erkennt sich hier der Landesfürst schuldig, für die Wohlfahrt der Kirche zu sorgen, und erst hinterdrein und nebenbei erscheint ihm die Besorgung weltlicher Angelegenheiten auch noch als Pflicht. Die erstere Fürsorge war nun auch immer mehr auf die Erhaltung und den Schutz der rechtgläubigen Lehre gerichtet, und die römisch-katholische Hierarchie konnte unmöglich pünctlicher und strenger über den Bestimmungen der orthodoxen Concilien und päpstlichen Decretalen wachen, als die neu constituirte protestantische Cäsareopapie über den Bekenntnißschriften und Dogmen der evangelischen Landeskirchen wachte. In einem Mandat, dessen wesentlicher Inhalt in die würtembergische Kirchenordnung aufgenommen ward, hatte Herzog Christoph „in Kraft seines tragenden Amts der Obrigkeit" Instructionen ertheilt, wonach alle „ihm von Gott befohlenen Unterthanen" gnädiglich verwarnt werden, sich aller irrigen, eigensinnigen Secten und Opinionen, sonderlich aber der Wiedertäufer, Sacramentirer, Schwenkfelder u. s. w. schädlicher Irrthümer und Lehren zu enthalten. Allen obgemeldeten verführerischen Opinionen und Secten wurde mit Berufung auf den Inhalt der augsburger Confession und des augsburger Religionsfriedens erklärt, daß sie nicht allein in den herzoglichen Landen nicht geduldet, sondern auch von allen Rechten, Frieden und Freiheit des h. Reichs aus-

geschlossen und an keinem Ort gelitten werden sollten. Alle Sectirer, d. h. alle von dem Lehrinhalt der augsburger Confession Abweichenden, werden als „abgeschnittene Glieder der christlichen Gemeinde" bezeichnet, die bürgerlichen Beamten des Herzogthums aber angewiesen, dieselben gefänglich einzuziehen und mit schweren Strafen gegen sie einzuschreiten. Die Vorstellung der Wünschbarkeit oder auch nur der Möglichkeit fortzubildender, noch weiter zu reinigender Lehre war gänzlich verschwunden, wie das eigentliche Heilsbedürfniß, jener ursprüngliche ethische Factor des Protestantismus, verschwunden war. Das Augenmerk der die Kirchengewalt ausschließlich handhabenden Fürsten und Obrigkeiten war nur darauf gerichtet, einen, wo möglich, eben so sicheren Rechtsbestand als die römische Kirche aufweisen zu können, und da gemäß dem augsburger Religionsfrieden nur die augsburger Religionsverwandten die rechtliche Anerkennung des Reichs erlangt hatten, so war von nun an jede Abweichung von der orthodoxen Lehre als eine Schmälerung des Rechtsbestandes der protestantischen Kirche betrachtet. Das einseitige Staatskirchenthum trug für die Protestanten dieselben Früchte wie das einseitige Priesterkirchenthum für die Katholiken; die Regierenden fanden beiderseits ihren Vortheil und eine Hauptquelle der Erhaltung ihrer Macht darin, daß an dem Bestehenden nichts verändert werden durfte, mochte darüber auch die natürliche Lebensentfaltung noch so gewaltsam unterdrückt oder noch so künstlich gehemmt werden.

Die Bureaukratie, diese Wucherpflanze des modernen Polizeistaatswesens, hat in der großen württembergischen Kirchenordnung schon die üppigsten Ranken getrieben. Da ist zunächst eine Kirchenvisitation von Seiten der Specialsuperintendenten eingerichtet, über welche wieder ein Generalsuperintendent die Controle zu führen hat; da ist im Ferneren eine besondere politische Visitation angeordnet, welche es mehr mit der materiellen Seite des Kirchenwesens

zu thun hat und sich sogar auf die Beaufsichtigung der Stadtmauern, des Forstwesens und der Feuerordnung erstreckt a); da ist endlich noch eine besondere Landesinspection über diese beiden vorgehenden Inspectionen bestellt, damit doch ja, wie der Herzog erklärt, „wiewohl mit vorgesetzten Ordnungen mit Segen und Gnad des Allmächtigen den Lastern nothwendiglich begegnet werden könnte, wir doch an unserm Amt mit Gottes Hülf in dem, was zu unserer geliebten Landschaft ewigem und zeitlichem Heil und Wohlfahrt immer dienlich und förderlich ist, nichts erwinden lassen.” Denn der Landesfürst sieht in dieser Kirchenordnung bereits seine Verpflichtung gegen die Landeskirche als eine solche an, die ihn mit der schwersten Verantwortlichkeit vor Gott belastet b). Aus eben diesem Grunde wird nun aber auch Reinhaltung der landeskirchlichen Lehrform eine Hauptaufgabe der Visitatoren. Bei den Pfarrern und Schullehrern ist ihnen aufgetragen, strenge Hausuntersuchung zu halten, ob sich bei ihnen nicht etwa „sacramentierische, zwingli'sche, schwenkfeldische oder andere dergleichen sectische Bücher” befänden. Je enger man die Schranken, innerhalb deren die Lehre sich bewegen durfte, einschloß, desto natürlicher die Klage, welche in der Kirchenordnung vorkommt, daß „sich täglich Mißverstand im Glaubenssachen und desselben Artikeln ergebe und einreißen wolle”, und daher nun auch Glaubensverhöre und Inquisitionen über „irrige Opinionen u. s. w.”, die um so gehässiger ausfallen mußten, als sie von den Würdeträgern der Staatsgewalt ausgingen.

Im Uebrigen findet sich in Würtemberg nach dieser Kirchen-

a) A. a. O. S. 212.

b) Ebendaselbst, S. 213: „So hatten wir auß höchlich verursachter bewegnuß und sonderer betrachtung — diese ernstlichere Visitation auß Christlichem Eyfer und obliegendem unserem Ampt, daraus wir vor dem Richterstul Gottes des Allmächtigen rechenschafft müssen geben, fürnemen wöllen lassen.”

ordnung an der Spitze der Kirchenleitung in unmittelbarem Dienstabhängigkeitsverhältnisse vom Herzoge ein weltlicher Director, der mit Zuzug von „politischen" und „theologischen" Räthen die kirchlichen Angelegenheiten besorgt, wobei jedoch die theologischen Räthe von der Leitung der äußern Kirchenangelegenheiten ausgeschlossen sind. Die ursprüngliche Basis der Gemeinde ist hier gänzlich abhanden gekommen, und die bewegende und ordnende Kraft des kirchlichen Lebens hat sich in die bureaukratische Spitze staatsmännischer Geschäftstüchtigkeit zurückgezogen.

Die kirchenrechtlichen Grundsätze, wie sie in der großen württemberger Kirchenordnung niedergelegt sind, machen sich von dieser Zeit an immer entschiedener und immer allgemeiner geltend, und es sind vereinzelte Ausnahmen, wenn hie und da noch Spuren eines Bewußtseyns kirchlicher Selbständigkeit und Autonomie auftauchen. Als eine solche Ausnahme ist die Bemerkung in der pommerschen Kirchenordnung vom Jahr 1563 zu betrachten, daß die Obrigkeit die Unterthanen zu falscher Lehre nicht zwingen, das Kirchenregiment nicht unterdrücken, auch nicht ihres Gefallens reformiren und das Predigtamt beschirmen und versorgen solle a). Freilich, wenn der Obrigkeit die Ausübung des Zwangs nur in Beziehung auf falsche Lehre untersagt ist, so scheint damit angenommen, daß ihr gestattet seyn solle, die Unterthanen zur wahren Lehre zu zwingen, und wer hätte am Ende in streitigen Fällen zu entscheiden, auf welcher Seite die falsche oder die wahre Lehre sich finde? Spuren kirchlicher Selbständigkeit und Autonomie blieben auch in der hessischen Landeskirche zurück; denn nicht nur erhielt sich in Hessen auch nach der Kirchenordnung vom Jahre 1566 die Synodaleinrichtung, sondern auch das volksthümliche Institut der Kirchenältesten, die durch die Pfarrer und einen Ausschuß von Raths- und Gemeindegliedern gewählt wurden, und denen

a) A. a. O. S. 232.

der besondere Auftrag in Kraft einer feierlichen kirchlichen Ordination ertheilt ward, „mit höchstem Fleiß zu verhüten, daß nicht etwa eine Verfälschung der Lehre eingeführt werde”, so wie darüber zu wachen, „daß unter den Gläubigen kein Haß, noch Schismata und Spaltungen” entstehen. Ihnen war auch die Vollziehung des Kirchenbannes in Gemäßheit der Einsetzung Christi übertragen a). In eigenthümlicher Weise bildete sich endlich im Herzogthum Preußen ein evangelisches Episkopat aus in dem Sinne, daß zwei evangelische Bischofsstühle errichtet wurden, deren Inhaber, „mit gutem Rath des jederzeit im Leben wesenden Bischofs” b) von den fürstlichen Räthen, adeligen und Landschaftsdeputirten und einem Ausschusse von Theologen gewählt, vollkommen ungehinderte Jurisdiction in geistlichen und Kirchensachen führen und behalten, dieselbe aber nur auf Grundlage göttlichen Wortes ausüben sollten. Ihnen war die Gesammtaufsicht über das Schulwesen, die Censur über Druckschriften, die Fürsorge für die Reinerhaltung der Lehre, die Bestellung der Geistlichen u. s. w., d. h. alles das anvertraut, was in den weitaus meisten lutherischen Landeskirchen der fürstlichen Consistorialregierung zukam. Sie hatten im Ferneren die Kirchenvisitationen zu besorgen, so wie den Zusammentritt von Special- und Generalsynoden zu veranlassen, während der Herzog sich nur im Interesse der kirchlichen Verfügungen die Execution vorbehielt. Dann, „wann die Bischöfe das Ihre gethan”, d. h. mit den geistlichen Waffen nichts ausgerichtet, bietet sich der Herzog als Landesfürst, in Kraft seines tragenden Amtes an, zumal gegen Ketzer einzuschreiten und mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln ihre Vertilgung zu bewerkstelligen; denn in diesem Puncte unterscheidet sich die preußische bischöfliche Verfassung nicht von der sächsischen und württembergischen

a) A. a. O. S. 291.
b) Ebendaselbst, S. 298.

Consistorialverfassung, insofern da und dort in letzter Instanz die Staatsgewalt sich als die oberste Schirmherrin der kirchlichen Interessen erkennt und sich für verpflichtet erachtet, „alles Ergernüß so viel müglich abzuschaffen a).
Nur darin liegt ein wesentlicher Unterschied, daß der Landesfürst nach dem Sinne und Geiste der Consistorialverfassung das wesentliche, ja ausschließliche Organ der Kirchenleitung ist, während er nach dem Sinne und Geiste der evangelischen Episkopalverfassung nur als ergänzendes Organ zu dem wesentlich kirchlichen der bischöflichen Gewalt hinzutritt und erst da im kirchlichen Interesse zu wirken anfängt, wo jene aufzuhören sich genöthigt sieht.

In den übrigen, nach dem lutherischen Grundtypus eingerichteten Landeskirchen drang die Consistorialverfassung in mehr oder weniger einseitiger Richtung durch. In demselben Verhältnisse, in welchem die Fürsten oder obrigkeitlichen Gewalten ihre Verpflichtung, auch für das Heil der Seelen ihrer Unterthanen besorgt seyn und dasselbe vor Gott verantworten zu müssen, immer mehr anerkennen, in demselben wird auch ihr Anspruch auf überwiegende oder möglichst

a) A. a. O. S. 306: „Man leidet keinen Mordtbrenner, der Stedte und Heuser anstecket, man duldet keinen schadhafftigen Menschen, der Brunne oder Wasser vergifftet, warumb und mit was Gewissen solte dann der Schaden geringer geachtet werden, da Leib und Seel der armen Untersassen vergifftet, greuliche Zerrüttung und Zwiespalt angerichtet, und Gottes gewisser Zorn über Land und Leuthe geführet wirdt, für welchs alles dennoch eben die Obrigkeit, so alles Ergernüß so viel müglich abschaffen soll, an jenem Tage Rechenschafft geben, und wirdt das so scharff in Gottes Wort den verstorbenen Königen im A. T. aufgerücket, daß sie nicht die Altar der Abgötter darniedergerissen, was werden wir dann und andere Oberkeit allda hören vor Gottes Gericht, wann wir offentliche Blasphemien, Verkerung und Lesterung des h. Testaments Christi nicht abgethan, sondern gestattet haben?"

ausschließliche Leitung der kirchlichen Angelegenheiten immer größer. So rühmt es der Herzog Julius von Braunschweig-Wolfenbüttel von sich in dem der braunschweig-wolfenbüttelschen Kirchenordnung vom Jahre 1569 vorangehenden landesherrlichen Mandate, daß er, das Beispiel des gottseligen Königs Josaphat befolgend, vor dem Empfange der Erbhuldigung die Kirchenvisitatoren seines Landes zu seinen Unterthanen abgefertigt, um sie in der orthodoxen, dem augsburgischen Bekenntnisse enthaltenen Lehre zu bestärken. Die Verirrungen des Papstthums werden in diesem Mandate hauptsächlich aus dem Umstande abgeleitet, daß „wider Gottes Wort König, Fürsten und Herrn sampt andern christlichen Obrigkeiten felschlich verwehnet, als ob es ihres Ampts und Beruffs nicht seyn sollte, sich der Kirchen auch neben ihrer Cantzley anzunehmen." Dagegen wird in demselben mit aller Entschiedenheit der Grundsatz geltend gemacht, der Landesfürst habe an dem Tage des Herrn seine getreuen und lieben Unterthanen nicht weniger des Glaubens und der Religion halben als in der weltlichen äußerlichen Regierung zu vertreten a). Also gerade der umgekehrte Grundsatz von demjenigen, durch welchen sich Friedrich der Weise oder seine Theologen bei Anlaß der kursächsischen Instruction für die Visitatoren leiten ließen, indem zu jener Zeit der Fürst die Kirchenleitung als e i n v o n d e n U m s t ä n d e n i h m a u f g e d r u n g e n e s, d e r S a c h e n a c h j e d o c h n i c h t z u g e h ö r e n d e s N o t h w e r k ansah, während ihm vierzig Jahre später die ganze kirchliche Verwirrung daraus entsprungen schien, daß die Fürsten nicht jederzeit die Kirchenleitung i n K r a f t d e r i h n e n i n w o h n e n d e n M a c h t v o l l k o m m e n h e i t geübt hatten. In der That gaben sich in dieser spätern Zeit, in welcher ohnehin den nach kirchlicher oder politischer Freiheit Lüsternen durch hartes Gefängniß oder Landesverweisung der Mund bald geschlossen war, die Für-

a) A. a. O. S. 319.

sten selten mehr die Mühe, durch eine rechtliche Deduction ihre wohl oder übel begründeten Ansprüche auf das Kirchenregiment darzuthun, und die brandenburgische Visitations- und Consistorialordnung vom Jahre 1561 bildet eine Ausnahme, wenn in der Vorrede zu derselben der Markgraf die Uebernahme der geistlichen Jurisdiction als einen Act moralischer Nothwendigkeit darstellt, zu welchem ihn die Wahrnehmung gedrungen habe, daß die bischöflichen Gerichte großen Mangel und Versäumniß gezeigt, und die Leute wegen der langsamen, ungleichen Expedition derselben Scheu gehabt, vor sie zu gehen, „so daß er aus erheblichen Ursachen und Bedenken, zum voraus weil die geistliche Jurisdiction dermaßen zerfallen, daß Niemandem durch sie die gebührliche Justitia administrirt worden, eine neue geistliche Polizeivisitation und Consistorialordnung habe stellen und renoviren lassen" a).

Wie sehr aber auf dem Wege juristisch-polizeilicher Handhabung des Kirchenregiments allmählich formalistische Paragraphenherrschaft auf den evangelischen Kirchenthron gelangte, dafür legt das handgreiflichste Zeugniß die kursächsische Kirchenordnung vom Jahre 1580 ab, welche schon ihrem Umfange nach alle früher erschienenen um ein Namhaftes übertrifft. Sie beginnt auch sofort mit einem Befehle zur strengsten Ueberwachung der Lehre, durch welchen die Consistorien angewiesen werden, Aufsehen zu haben, „damit in Kirchen und Schulen keine widerwärtige Lehre eingeführet, sondern, wo das Geringste an einem Kirchen- oder Schuldiener vermerkt würde, daß er sich Neuerungen zu Schulden kommen lasse, mit einem solchen alsbald die Gebühr vorgenommen werde" b). Die Visitation wurde mit einer solchen pedantischen Weitläufigkeit und einer solchen inquisitorischen Strenge abgehalten, daß einzig und allein an die

a) A. a. O. S. 359.
b) A. a. O. S. 402.

Prediger zweiundfunfzig Fragen gerichtet wurden, zwanzig andere aber die Lebensweise des Küsters betrafen. Während die Beamtenhierarchie bis zum Generalsuperintendenten und dem dresdener Oberconsistorium hinauf sich wie ein Baum mit der reichsten Fülle von Verästungen und Verzweigungen entfaltete, wurden die Specialsynoden, welche freilich bloße Predigerconferenzen geworden waren, des Gänzlichen abgeschafft und „ernstlich befohlen, daß hinfüro die Superattendenten, die Pfarrer und Kirchendiener, ohne ausdrückliches landesherrliches Mandat, nicht mehr zusammenberufen, sondern diese Sache gänzlich in Ruhe stehen gelassen werden sollte" a). Nur zwei Generalsynoden wurden noch beibehalten, allein ausschließlich aus den Consistorialräthen, den gelehrten Theologen und den höchsten geistlichen Würdenträgern gebildet, so daß die niedere Geistlichkeit von der Repräsentation völlig ausgeschlossen war. Damit sich aber auch diese Generalsynoden nicht etwa „unterwinden" möchten, in den Geschäftskreis der Consistorien einzugreifen, so wurde ihnen nur die doppelte Competenz übertragen, einerseits gegen solche Kirchen- oder Schuldiener einzuschreiten, welche im Puncte der Lehre nicht ganz unverdächtig waren, und andererseits, eingerissenem Aergernisse möglichst zu steuern. Daß unter diesen Umständen auch die Kirchenzucht, die, wie wir aus früheren Beispielen wissen, schon längst ihrem wesentlichsten Bestandtheile nach von dem Arme der weltlichen Gewalt in weltlicher Weise geübt wurde, ganz verweltlichte, läßt sich leicht denken. Die eigentliche Kirchenbuße wurde mit Berufung auf die augsburgische Confession auf Ertheilung oder Nichtertheilung der Absolution beschränkt, die „äußerliche Strafe" aber, z. B. daß einer etliche Sonntage hintereinander mit einem weißen Stabe vor die Kirchthüre stehen mußte u. s. w., als eine weltliche Strafe der weltlichen Strafgewalt überwiesen. Die Kirchenzucht war in eine eigentliche Kir-

a) A. a. O. S. 426.

chenpolizei verwandelt. Von Polizei wegen ist auch in der braunschweig-grubenhagenschen Kirchenordnung vom Jahre 1581 „einfältigen" Pfarrern das Lesen heterodoxer Bücher und allen Geistlichen die Herausgabe einer Druckschrift ohne Bewilligung des Superintendenten verboten a). Es liegt zu dieser Zeit bereits die Hand des Staates eisenfest und eisenschwer auf der deutsch-protestantischen Christenheit.

Das hatte freilich Luther, das hatten die Reformatoren nicht gewollt; deßwegen hatten sie das Joch der päpstlichen Gewalt nicht abgeschüttelt, um unter ein neues Joch von Schreibern und Beamten sich zu begeben. Der gute Luther, der das Talent kirchlicher Organisation überhaupt nicht besaß, der seine schöpferische Kraft leider zu oft in nutzloser oder gar schadenbringender Polemik zersplittert, der im Anfange die tief greifenden Consequenzen einer vom Hofe aus geleiteten Kirchenregierung nicht einmal geahnt hatte b), erkannte bald mit Schrecken, wohin der neu betretene Weg am Ende führen müsse. Die Verweltlichung des Kirchenbannes, wie sie besonders in Folge der Consistorialverfassung sanctionirt worden war, veranlaßte ihn unter dem 22. Oct. 1543 zu schweren Klagen gegen den Pfarrer Dan. Cresser von Dresden. „Wenn es dahin kommen werde", sagt er gerade hinaus, „daß die Höfe die Kirchen nach ihrem Gutdünken regieren wollten, dann werde Gott nicht nur keinen Segen hiezu geben, sondern der jetzige Zustand werde noch ein schlimmerer werden, als der frühere" c).

---

a) A. a. O. S. 453.

b) Vergl. das oben angeführte Schreiben an Spalatin vom 12. Januar 1541, bei de Wette, Luther's Briefe, Bd. V. S. 329.

c) Bei de Wette, Bd. V. S. 596: Si enim futurum est, ut aulae velint gubernare ecclesias pro sua cupiditate, nullam dabit Deus benedictionem et fient novissima peiora prioribus, quia, quod fit absque fide, non est bonum; quod autem absque vocatione fit, haud dubie absque fide fit et dissolvitur.

Und es ist ein besonders in gegenwärtiger Zeit, da das alte Staatskirchenregiment unwiederbringlich verloren scheint, bemerkenswerthes Wort, wenn Luther hier erklärt, was ohne Glauben geschehe, führe niemals zum Guten; was aber ohne eigentlichen Beruf geschehe, das geschehe auch immer ohne Glauben und habe keinen Bestand. „Mögen sie entweder — das sind Worte seines tiefsten Unwillens — Pfarrer werden, predigen, taufen, die Kranken besuchen, die Communion austheilen und alle kirchlichen Verrichtungen vornehmen, oder aufhören, die verschiedenen Berufe durch einander zu mischen, ihre Hofgeschäfte besorgen und die Kirchen denen überlassen, die an sie berufen sind und Gott dafür Rechenschaft abzulegen haben." Man sieht, Luther war damals noch gar nicht der Ansicht, welche in den späteren landesherrlichen Mandaten immer wiederkehrt, daß der Fürst oder die Landesobrigkeit auch die Verantwortlichkeit für die Gewissen und Seelen der Unterthanen zu tragen habe a). Er verlangt mit Entschiedenheit, daß der Geschäftskreis der Kirche und derjenige des Hofes von einander geschieden bleibe b). Und mit welchem prophetischen Geiste sind die Worte niedergeschrieben: „Der Satan hört nicht auf, Satan zu seyn. Unter dem Papstthum hat er die Kirche mit dem Staate vermengt; in unserer Zeit will er den Staat mit der Kirche vermengen. Wir aber werden mit Gottes Hülfe Widerstand leisten und uns unseres Theils alle Mühe geben, den Unterschied der Berufe (des Staates und der Kirche) zu erhalten" c). Dem Scharfblicke Luther's

a) Non est ferendum, ut alii faciant et nos ratione reddenda gravemur.

b) Distincta volumus officia ecclesiae et aulae aut deserere utrumque.

c) Satan pergit Satan esse. Sub papa miscuit ecclesiam politiae; sub nostro tempore vult miscere politiam ecclesiae. Sed nos resistemus Deo favente et studebimus pro nostra virili vocationes distinctas servare.

konnte es auch nicht verborgen bleiben, daß Herrsch- und Gewinnsucht an den Bestrebungen der Fürsten, sich der Kirchenleitung zu bemächtigen, einen wesentlichen Antheil hatte. Scharfe Worte gegen die räuberischen Eingriffe der Fürsten in Kirchen- und Klostergut finden sich in einem Schreiben an Amsdorf vom 23. Juni 1544 [a]).

Auch Melanchthon hatte zwar, wie Luther, die Errichtung von Consistorien gut geheißen, wozu ihn besonders der Zerfall der Kirchenzucht und die Verwirrung, die in Behandlung der Matrimonialangelegenheiten eingetreten war, veranlaßt hatte. Auch im Puncte der Lehre wünschte er eine Behörde, mit dem Rechte der Entscheidung, welches die wahre Lehre sey, also freilich mit einem hierarchischen Rechte, ausgerüstet. Allein damit war er keineswegs Willens, die Kirchengewalt ausschließlich oder auch nur vorzugsweise in die Hände der Fürsten und Landesobrigkeiten auszuliefern, sondern er hielt ein Ueberwiegen des theologischen Elements in Verbindung mit angesehenen Männern aus dem Volke im Kirchenregimente für das Wünschenswerthe [b]). Die Gefahr, in welcher die evangelische Kirchengemeinschaft immerwährend stand, so lange ihre rechtliche Existenz vom Reiche noch nicht anerkannt war, ließ

---

a) Bei de Wette a. a. O. Bd. V. S. 670: Maneant vero cathedrae et monasteria indirepta, ut nunc sunt. Quae si ita haberent, tolerabilis esset, donec aliud Deus dederit. Nam ista rapina, imo rapacitas principum, nobilium et magistratuum odibilis et detestabilis est, futura suo exemplo magna pernicies vel etiam vastitas parochiarum et scholarum.

b) Corp. reformatorum, T. IV. pag. 1250. (26. Dec. 1540): Optandum esset certa ecclesiae iudicia constitui, delectis iudicibus ex pastoribus et viris gravioribus e populo, sicut in quibusdam nostris ecclesiis iudicia constituere coepimus. — Est autem doctrina fidei et remissio peccatorum non ita in conspectu humanae menti, ut sine doctoribus intelligatur.

ihm freilich die Schirmherrschaft der evangelischen Fürsten über die Kirche als eine unentbehrliche Stütze für dieselbe erscheinen, und daher lassen sich Aeußerungen wie die in einem Schreiben vom 23. Juli 1541 erklären, daß die Erhaltung der Kirche ganz besonders die Aufgabe der Könige und Fürsten sey a). Daneben verkannte er aber so wenig als Luther den Mißbrauch, den die Staatsgewalt, so wie sie sich einigermaßen sicher im Besitze des Kirchenregimentes sah, sich mit demselben zu ihrem Vortheile zu treiben erlaubte, und es ist ein ernster Vorwurf, den er unter dem 16. Oct. 1541 in einem Schreiben an Mithobius den evangelischen Fürsten macht, daß die meisten von ihnen bis dahin in der Beraubung der Klöster weit eifriger gewesen seyen, als in der Errichtung von Kirchen und Schulen b). Finden sich auch sehr viele Stellen, zumal in den Briefen Melanchthon's, in denen er den Fürsten die Obsorge für die Kirche empfiehlt und es wenigstens nicht tadelt, daß sie die oberste Kirchenleitung an sich gebracht hatten, so darf man doch nicht vergessen, daß er die Wünschbarkeit einer Herstellung der Episkopalverfassung und somit einer selbständigen Kirchenregierung immer behauptet und das Vordringen der Staatsgewalt nur insoweit gebilligt hatte, als die Unthunlichkeit der Errichtung einer evangelisch-bi-

a) Ebendaselbst, B. IV. S. 568: Optandum est aliquos pios et praestantes reges ac principes opem ferre ecclesiis et conservare puram evangelii doctrinam. Ac vero praecipuum hoc munus est gubernatorum. Nam cum haec politica societas divinitus instituta sit, ut in eo luceat Dei notitia, maxime convenit politias et regna praebere hospitium ecclesiis.

b) Man nehme folgende Schilderung hinzu, Corp. Ref. T. IV. pag. 679: Sed expectemus venientem annum, qui fortassis excutiet nostris heroibus veternum, ludos, voluptates, amores, rixas. Hactenus alii saevierunt in ecclesias, alii finxerunt corruptelas doctrinae, certarunt obscoenis libellis, finxerunt insulsos dialogos, oblectarunt se Venereis voluptatibus, neglexerunt ecclesias et scholas, certarunt ambitione.

schöflichen Kirche ihm allzu klar vor der Seele lag a). Das juristisch-polizeiliche Staatskirchenregiment scheint er zwar bei Anlaß der Verurtheilung Servet's gebilligt zu haben, aber dennoch beharrt er zu derselben Zeit noch darauf, daß zwischen weltlichen und geistlichen Behörden ein wesentlicher Unterschied zu machen sey. Bei weltlichen Behörden habe man sich zu unterziehen propter auctoritatem regiam, bei geistlichen dagegen nicht propter ordinis auctoritatem, und darum dürfe der Beschluß einer geistlichen Behörde auch nicht mit Anwendung leiblicher Gewalt vollzogen werden b). Man bringe hiergegen vor, ohne gewaltsame Durchführung kirchlicher Beschlüsse in Sachen der Lehre werde des Streitens und Zankens kein Ende seyn. Das solle man einfach Gott überlassen. Gott selbst sey der Vertheidiger der Wahrheit, er mache mit der Zeit den gottlosen Secten schon ein Ende, und so viele arge Ketzereien die Kirchengeschichte aufzuweisen habe, zuletzt seyen sie dennoch untergegangen c). Zu bedauern ist hierbei nur, daß Melanchthon diesen freisinnigen Grundsätzen im Leben keine Folge gab, das gewaltsame Einschreiten der Staatsgewalt gegen

a) Stellen im Sinne des staatskirchlichen Consistorialsystems sind in seinen Briefen Corp. Ref. T. V, 149. VI, 847. VII, 206. 615. 666. 742. 1176. VIII, 520.

b) Ebendaselbst, B. VIII. S. 641: Valet interpretatio (iudicis politici) propter auctoritatem regiam seu praetoriam et vi corporali sententiam tuetur. At synodus sic alligata est evangelio, ut non possit addere nova dogmata, nec valeat interpretatio propter ordinis auctoritatem, nec vi corporali sententiam tuetur.

c) Vergl. Melanchthon's Gutachten de iudiciis in ecclesia necessariis vom Jahre 1555, Corp. Ref. T. VIII. pag. 669 sqq. Dahin gehört auch eine Bemerkung vom Jahre 1549 auf die Frage, ob man Kirchengerichte wie weltliche Gerichte für die Betreffenden verbindlich machen solle: Iudiciis opus esse (in ecclesia), quia vera ecclesia recte sentientes confirmat suo testimonio — etiam si multi non obtemperant, quos tandem compescet Deus. Corp. Ref. T. X. pag. 791.

Abweichungen von der orthodoxen Lehre bei andern Gelegenheiten bald entschuldigte, bald lobte, und damit eine Form der Kirchenregierung unterstützte, die er doch im Herzen verabscheute. Aber ihm fehlt der Muth der Consequenz und die Gunst der Umstände. Noch im Jahre 1559 antwortet er auf eine Anzahl vom Kurfürsten August von Sachsen vorgelegter Fragen, welche sich auf den Unterschied des weltlichen und geistlichen Amtes bezogen: beide seyen strenge von einander zu scheiden, und während die weltliche Obrigkeit leibliche Strafe zur Aufrechterhaltung der äußerlichen Gesetze und Gerichte anzuwenden habe, erstrecke sich die Macht der Kirchengerichte (Consistorien) nicht weiter, als mit dem Worte ohne leibliche Gewalt und ohne Schwert die Schuldigen auszuschließen a). Allein das hindert ihn nicht, die Bestrafung Irrgläubiger vermittelst leiblicher Gewaltanwendung von den Obrigkeiten wiederholt und dringend zu fordern und diese Forderung, wohl in unbewußter Sophistik, damit zu begründen, daß auf diese Weise ja nicht der Glaube, der etwas Innerliches und Freies sey, sondern nur das Bekenntniß, das etwas Aeußerliches und in unserer Gewalt stehe, leiblich bestraft werde! b)

Nirgends aber zeigt sich der Umschwung, den die reformatorische Grundanschauung vom Verhältnisse der Kirche zum Staate erlebt hatte, deutlicher, als in der Vorrede, mit welcher Aurifaber im Jahre 1565 den zweiten Theil der Schriften Luther's (eisleb. Ausgabe) dem Kaiser Maximilian II. dedicirte. Hier sind die drei „frommen" alttestamentlichen Könige Assa, Josaphat und Josias allen christlichen Regenten als Muster vorgestellt, und, im vollen Widerspruche mit Luther, dessen Vorredner zu seyn Aurifaber sich herausnimmt, werden diejenigen aufs schärfste

a) A. a. O. B. IX. S. 854.

b) Ebendaselbst, B. XII. S. 144. 697: Non plectitur fides, sed haeresis, i. e. professio certi dogmatis, quae est in nostra potestate, sicut alia externa delicta. . . . .

getadelt, welche behaupten, „Kaiser, Könige, Fürsten und Herren hätten andere und nothwendigere Sachen zu bestellen und zu verrichten, als sich in streitige Religionshändel zu mischen, und sich mit der Lehre des göttlichen Wortes und den Predigern nicht einzulassen" a). Man hatte sich schon ganz an das materialistische Territorialsystem gewöhnt, wonach die Reformirung eines Landes der Staatsgewalt anheimfiel, welche durch ein Mandat die Seelen ihrer lieben und getreuen Unterthanen auf eine allerdings leichte und bequeme Weise mit der neuen Religion vereinbarte. „Daß es in dieser Beziehung an der großen Potentaten Höfen noch so mannichfaltige Hinderung, Anstöße, Fehl und Mangel gebe, mit der Religion und Bestellung der Kirche und göttlichen Wortes (durch gewaltsame Reformirung) nicht recht fort wolle", das beklagt Aurifaber höchlich und macht den „Hofteufel" dafür verantwortlich, der sich in den Weg lege und wehre, daß es nicht fortgehe. „Es ist gewißlich", bemerkt er im Weiteren, „keine höhere Tugend, Kleinod oder Ornament in einer Obrigkeit, sie sey nun Kaiser, König, Fürst oder Herr, denn wenn sie sich der wahrhaftigen christlichen Religion fleißig und getreulich annimmt, und ihre Unterthanen zu den rechtschaffenen Gottesdiensten hält, der Abgötterei steuert, die Lehre göttlichen Worts von Teufelslehren und Menschensatzungen reinigen und fegen, und die Kirchen visitiren nach Gottes Wort, und nicht nach des Papsts Fündlein oder der Weltweisen Gutdünken reformiren läßt, die Kirchenstrafe und Disciplin handhabet" b). Auf diesem Wege mußte man endlich an dem Ziele anlangen, welches Carpzov in seiner iurisprudentia consistorialis zu erreichen wünscht, und welches auch nach einem von ihm angeführten Consistorialrescripte vom 30. März 1610 bereits erreicht war, daß nämlich Personen, welche sich

---

a) Bei Walch, Luther's Werke, Bd. XIV. S. 720 f.
b) Ebendaselbst, S. 737.

längere Zeit des Abendmahlgenusses enthielten, bei Androhung von harter Gefängnißstrafe auferlegt wurde, innerhalb Monatsfrist wahre Reue und Buße zu thun und das Abendmahl zu genießen a). Es hilft nichts, daß sich in der späteren lutherischen Dogmatik freisinnigere Anschauungen vom Verhältnisse des Staates zur Kirche, oder vielmehr der Magistratsgewalt zu der Theologengewalt, noch forterhielten b); im Grunde und ihrem Wesen nach war die deutsch-protestantische Kirche im Staate aufgegangen, ihrer Selbständigkeit beraubt, und zu einer lebenskräftigen Fortentwickelung und Weiterbildung ihrer Lehren und Institutionen untüchtig geworden.

Nur ein gewaltiger Umschwung in der theologischen Wissenschaft, ein erneuernder Rückgang auf die ursprünglichen reformatorischen Ideen, ein durch die Gunst der Umstände erkräftigtes Selbstgefühl der protestantischen Kirche konnte Veranlassung zu einer den Grundprincipien der Reformation entsprechenden Kirchenverfassung werden. Als im Verlaufe des vorigen Jahrhunderts die neu erwachende, zum Theil aber von unlautern Motiven geleitete, theologische Wissenschaft das Joch der orthodox-protestantischen Lehrform abschüttelte, als aus dem unruhigen Wogen und Drängen einer Alles er- und ausklärenden, sich selbst aber in ihren

a) Carpzov in seiner iurisprudentia consistorialis, Tit. 18. def. 285., behauptet: Diutius a coena sacra abstinentes ad usum eius comminatione carceris alteriusve poenae adigi debent. Def. 286: Expellendi sunt qui saepius admoniti in abstinentia a communione sacra malitiose perseverant, ipsisque iniungendum, ut bona sua vendant et alio migrent! S. E. Rothe, die wahren Grundlagen der christlichen Kirchenverfassung, S. 139.

b) S. H. Schmid, die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, zweite Aufl. S. 501. Es wird zwar von Hollaz der Staatsgewalt die externa gubernatio ecclesiae und das dirigere religionem christianam zugeschrieben, die interna gubernatio aber zugleich abgesprochen.

über das Gesetz durch freie Selbstbestimmung zum Guten erheben, so daß wir mit dem Apostel sagen können: „Nun sind wir von dem Gesetze los, das uns gefangen hielt, also daß wir Gott dienen im neuen Leben des Geistes, und nicht im alten des Buchstabens" a). Diesen paulinischen Charakter der Reformation, welcher die petrinische Fassung des mittelalterlichen Christenthums verdrängte und die Hierarchie in ihrem innersten Gefüge zusammenbrechen machte — verleugneten die Protestanten auf dem Bildungswege der protestantischen Kirchenverfassung wieder; kaum hatte die junge evangelische Freiheit ihre Flügel geregt, so wurden ihr dieselben von Hofleuten und Rechtskundigen wieder gebunden; die freie Entwickelung der Lehre wurde unter die Scheere der staatspolizeilichen Censur genommen; was der augsburger Confession und ihren Nachläufern nicht entsprechend war, wurde als nicht rechtgläubig verdammt; die Theologen und Prediger wurden aus Kirchendienern in Staatsdiener verwandelt; die Entwickelung der sittlichen Volkskraft wurde durch scharfe Polizeigesetze gelähmt, anstatt durch den frischen Lebensgeist des Evangeliums gefördert zu werden; und so wurde auf diesem Wege die evangelische Kirche, die ein Thron der Freiheit der Kinder Gottes hätte werden sollen, zu einem Fußschemel weltlicher Macht und irdischer Herrschsucht herabgewürdigt. Wir dürfen das nicht leugnen; wir müssen das bekennen.

Hätte der Protestantismus Gelegenheit gehabt, sich seinem innersten Wesen, seiner wahren geistigen Eigenthümlichkeit gemäß zu entwickeln, so würden Staat und Kirche geschiedene Gebiete geblieben seyn, beide mit selbständigen Organen ausgerüstet, vermittelst welcher ihr inneres und äußeres Leben in die Erscheinung getreten wäre und sich ausgesprochen hätte. Allein ein zwiefaches Band würde nichtsdestoweniger diese ihrem Wesen und ihrer Eigenthümlichkeit nach geschiedenen Gebiete miteinander verknüpft haben. Einmal würde die Staatsgewalt als mem-

a) Röm. 7, 6.

brum praecipuum ecclesiae innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft eben so gut als der kirchliche Lehrstand eine gewichtige Stimme gehabt, einen kräftigen Einfluß geübt haben, ohne jedoch dadurch die volksthümliche Gestaltung der Kirchenverfassung zu hindern, oder sich gar das Recht polizeilicher Beaufsichtigung herauszunehmen. Die Männer des Staates würden durch ihre ausgezeichnete staatliche Stellung, durch ihre Kenntnisse und Einsichten, durch ihre Geschäftstüchtigkeit und Lebenserfahrung, durch den Ueberblick und die Geistesfreiheit und Weitheit, welche nur in höheren Kreisen und auf hervorragenden Standpuncten gewonnen werden, der Kirche von unaussprechlichem Nutzen gewesen seyn und für die äußeren Verhältnisse des kirchlichen Lebens dieselbe Bedeutung erlangt haben, wie die Theologen durch ihre Gelehrsamkeit, ihre Wissenschaftlichkeit, ihren seelsorgerlichen Eifer und ihre ungeheuchelte Frömmigkeit den innern Ausbau des Kirchenlebens vorzugsweise unterstützt und gefördert haben würden. Die Basis der Kirchenverfassung hätten aber dem evangelischen Principe zufolge die Gemeinden bilden müssen; ihre Repräsentanten wären der Grundstock der Presbyterien und Synoden geblieben, dem sich die Stellvertreter des Staates und des Klerus angeschlossen hätten. Nur unter dieser Bedingung hätte eine rege Theilnahme des christlichen Volkes am kirchlichen Leben erhalten und der allmählich in offenen Abfall übergehende Indifferentismus verhütet werden können, der seit der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts die evangelische Kirche mit Verwirrung und Auflösung bedroht. Wäre aber die Staatsgewalt in den organischen Verband der kirchlichen Gemeinschaft als ein ihr wesentliches Glied einmal aufgenommen gewesen, so wäre auch damit grundsätzlich schon jeden Trennungsgelüsten zwischen Kirche und Staat, wie es sich im Reformationszeitalter namentlich in den Sonderkirchen der Wiedertäufer geltend machte, begegnet worden. Denn wer nothwendigerweise als Theil zu einem Ganzen gehört, der kann und darf sich von diesem Ganzen nicht trennen.

Eine Trennung hätte im vorliegenden Falle um so weniger in Aussicht gestanden, als ja auch die Kirche ihrer äußern Erscheinung nach einen Theil des Staates gebildet hätte, der ja nichts Anderes als die Zusammenfassung aller menschlichen Lebensäußerungen ist. Je mehr aber die Kirche in den Augen des Staates eine sehr wichtige, den tiefsten Bedürfnissen des Menschen entsprechende Lebensäußerung gewesen wäre, je mehr sie dem Staate als eine Anstalt hätte erscheinen müssen, die ihn mit sittlichem Inhalte erfüllte und auf das Volksleben reinigend und heiligend einwirkte, — desto mehr hätte er sich auch gedrungen fühlen müssen, einer so überaus wichtigen Anstalt seinen Schutz angedeihen zu lassen, ihre freie Lebensentfaltung möglichst zu fördern und zu begünstigen. Hierdurch wäre eine stete Wechselwirkung zwischen Staat und Kirche begründet worden; beide hätten sich frei nach ihrem eigenthümlichen Berufe gestaltet, beide einander gedient und in der höchsten Aufgabe der göttlichen Weltordnung, welche im Grunde nur eine seyn kann, sich zusammengefunden: das Reich Gottes auf Erden aufzuerbauen und in liebendem Zusammenwirken die Zeit der Vollendung herbeiführen zu helfen, wo alle Gewalten aufhören werden, „auf daß Gott sey Alles in Allen" a).

Die protestantische Kirche ist nun aber zu dieser naturgemäßen Entwickelung nicht gelangt, und in dem Augenblicke, wo die Freunde des wahren Fortschrittes auf dem Gebiete der evangelischen Kirchenverfassung hoffen durften, es würde aus der lebendigen Triebkraft eines theologisch und kirchlich geläuterten Zeitbewußtseyns heraus eine neue Blüthe äußern und innern kirchlichen Gemeinschaftslebens sich entfalten, hat der Sturmwind der Revolution diese und noch viele andere Blüthen geknickt, und an die Stelle friedlicher und billiger „Auseinandersetzung" zwischen Kirche und Staat, wie sie D. Lange in seiner neuesten Schrift gewünscht hat b),

a) 1 Kor. 15, 28.

b) Ueber die Neugestaltung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche, S. 35.

ist nun eine voreilig decretirte, von den eigentlichen Organen der protestantischen Kirche weder erwogene, noch gewünschte „Trennung" getreten, die gar nicht im Sinne und Geiste der Principien des Protestantismus, sondern nur im Wunsche und Willen einer vorübergehenden, der Kirche und ihrem Einflusse auf das öffentliche Leben abgeneigten Zeitrichtung liegt.

Fragen wir, wie sich die protestantische Kirche zu diesen neuen, in den „Grundrechten" des deutschen Volkes ausgesprochenen Verfassungsgrundsätzen zu verhalten habe, so glauben wir vor Allem auf diese Frage antworten zu müssen: sie hat sich, sofern sie irgendwo und irgendwie einigermaßen selbständige Organe, um ihre Willens- und Herzensmeinung kund zu thun, besitzt, protestirend hiergegen zu verhalten, d. h. sie hat sich der Gewalt des Stärkeren wohl zu fügen, darf aber nie und nimmermehr zugeben, daß die ihr von außen durch einen Machtspruch aufgedrungene Trennung von dem Staate die innere wahre Consequenz ihres eigenen Princips sey. Es ergibt sich von diesem Standpuncte in der That die merkwürdige Thatsache, daß die protestantische Kirche Deutschlands zum zweiten Male ihre Bezeichnung zu rechtfertigen Gelegenheit hat. Protestirte sie zum ersten Male gegen einen Staat, der das Evangelium unterdrücken und der Ausbreitung desselben wehren wollte, so hat sie jetzt gegen einen Staat zu protestiren, der gar nichts mehr von dem Evangelium wissen und sich gegen dasselbe indifferent verhalten will. Denn so wenig sich die evangelische Kirche durch einen Staat befriedigt fühlen kann, der ihr keine Freiheit läßt, eben so wenig kann sie sich durch einen Staat befriedigt fühlen, der sie ganz von sich entläßt und jedes Interesse an evangelischem Glauben und evangelischem Leben verloren hat. Es war eine große Verirrung, durch Mandate, welche Gefängnißstrafen und Landesverweisung im Hintergrunde aufzeigten, das pro-

testantische Dogma den andersglaubigen „lieben und getreuen Unterthanen" anzuempfehlen und sie zur Anerkennung eines Glaubens zu zwingen, der aus der freiesten Bewegung des Gewissens hervorgegangen und mit ganzem Herzen ergriffen und angeeignet seyn will. Es ist aber eine eben so große Verirrung, durch Mandate, deren Befolgung möglicherweise ebenfalls mit äußerer Gewaltanwendung durchgesetzt werden müßte, viele Hunderte und Tausende von evangelischen Christen, welchen die Verbindung der Kirche mit dem Staate eine Herzens- und Gewissensangelegenheit ist, zu zwingen, den Staat von nun an als einen unchristlichen zu betrachten und in den Obrigkeiten nicht mehr Stellvertreter Gottes und wesentliche Glieder seiner heiligen Kirche zu ehren.

Ist nun aber einmal die Gewalt der Umstände stärker als die Macht des evangelischen Princips, welches der Entchristlichung des Staates entschieden widerstrebt, so hat natürlich die evangelische Kirche der Gewalt zu weichen und sich in sich selbst zusammenzufassen, um vermöge der in ihr liegenden Grundtriebe sich eine eigene Lebensordnung zu schaffen. Hat der Staat sie aufgegeben, so gebe sie jedenfalls sich selbst nicht auf! Allein eben so irrthümlich wäre es, den Staat aufzugeben, d. h. auf die Möglichkeit einer Rückkehr desselben zu christlichen Principien jemals zu verzichten. Die protestantische Kirche darf, wenn ihre Trennung vom Staate in Folge der Einführung der Grundrechte wirklich durchgeführt wird, diese Trennung nur als eine ihrem eigenen Wesen widersprechende und darum bloß zeitweilige betrachten. Sie muß jeden Augenblick bereit seyn, sobald der Staat den Mißgriff, den er durch die Aufstellung des Trennungsgrundsatzes begangen hat, einsieht, und vielleicht auch durch bittere Erfahrungen über die Haltlosigkeit eines religiös indifferenten Staates belehrt ist, ihm die versöhnende Hand wieder zu reichen und eine neue, den wahren Principien des Protestantismus entsprechende, und darum freie, Einigung bewirken zu helfen. Daß es aber zur Tren-

nung hat kommen müssen, darf, wie uns scheint, die protestantische Kirche Deutschlands keineswegs befremden. Wie die meisten schweren Erkrankungen nur durch gefahrvolle Krisen geheilt werden können, so kann auch der durchaus krankhafte Zustand der protestantischen Kirche Deutschlands nur durch eine erschütternde Krise der Heilung entgegengeführt werden. Unter den Fittichen des Staates wäre die erkrankte Kirche schwerlich je zum vollen Gebrauche ihrer Kräfte, zum entschiedenen Bewußtseyn ihres Berufes zurückgekehrt. Die Staatsgewalt hatte ja von Anfang an die freie Entfaltung, das selbstkräftige Gedeihen des kirchlichen Lebens gehemmt; unter Formen und Formeln war der Geist, der da lebendig macht, erstickt. So muß denn die protestantische Kirche Deutschlands nun einmal, wie es scheint, ohne Krücken gehen lernen; sie muß sich, aller polizeilichen Bei- und Nachhülfe baar und ledig, in sich selbst ermannen, sich eigene Organe schaffen, die Gemeinden befreien, die Geistlichen von allen bureaukratischen Fesseln losmachen; sie muß im Dogma weitherziger, im Glauben inniger, in der Liebe an segensvollen Früchten reicher, in der Geduld bewährter, in ihrer ganzen Erscheinung frischer und lebenskräftiger, in ihrem innersten Wesen ursprünglicher werden. Dem Doppelfeinde, der sie von zwei entgegengesetzten Seiten bedroht, dem römischen Ultramontanismus, mit seinem unfreien, aber gewaltigen Organismus, und dem modern-philosophischen Unglauben, mit seinem unorganischen, zersetzenden Freiheitsdrange, gegenüber muß sie alle ihre Kräfte zusammennehmen und darum das widerliche, unevangelische Streiten und Hadern in einem so großen Momente weltgeschichtlicher Neubildungen lassen, dafür aber ihren Glauben um so mehr in der Liebe bewähren, die langmüthig und freundlich ist, nicht eifert, sich nicht erbittern läßt, Alles verträgt, Alles glaubet, Alles hoffet, Alles duldet, und auch dann nicht aufhören wird, wenn unser Wissen und Lehren schon längst in

seiner irdischen, stückwerklichen Form etwas zu bedeuten aufgehört hat a).

Dann wird gewiß auch wieder die Zeit kommen, in der die deutsch-protestantische Kirche ihre welthistorische Aufgabe, eine Trägerin höherer christlicher Cultur und evangelischer Freiheit zu seyn, in Verbindung mit dem Staate und, wir setzen hoffend hinzu, in Verbindung mit der reformirten Kirche außerhalb der Grenzen Deutschlands lösen wird. Denn, so wenig wir geneigt sind, ein Aufgeben der lutherischen oder der reformirten Eigenthümlichkeit zu fordern, um so weniger, als ein bloßes Aufgeben immer nur ein Verlust ohne allen Ersatz eines Gewinnes ist, so sehr ist es unsere Ueberzeugung, daß die besonderen Momente des Protestantismus in dieser Zeit sich nicht nur nicht trennend auszuschließen, sondern ergänzend zusammenzuschließen haben, wenn der Protestantismus etwas Anderes als eine sectenartige Form der christlichen Weltkirche, wenn er diese Weltkirche selbst für die Zukunft werden will, wozu er doch eigentlich berufen ist. Auf das eigenthümliche Verhältniß der reformirten Kirche zum Staate, das in Schottland und im Waadtlande erst in neuester Zeit sich theilweise neu gestaltet hat, hier auch noch einzugehen, würde unsere Leser und uns zu weit führen. Es drohen übrigens auch ihr dieselben Gefahren, wie der deutsch-protestantischen Kirche; nur ist sie im Stadium der Gefahr noch nicht so weit vorgerückt. Darum nimmt auch gerade die schweizerisch-reformirte Kirche den innigsten Antheil an den Schicksalen der deutschen Bruderkirche; wir reformirte Schweizer fühlen es mehr als je, und wir werden es am wenigsten in der Stunde der Noth der deutsch-protestantischen Kirche gegenüber vergessen, daß mancherlei Gaben sind, aber ein Geist, mancherlei Aemter, aber ein Herr, mancherlei Kräfte, aber ein Gott, der da wirket Alles in Allen.

---

a) 1 Kor. 15, 4—13.

Anzeigeblatt.

Bei Friedr. Schultheß in Zürich ist so eben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Unsere
junghegel'sche Weltanschauung
oder
der sogenannte neueste Pantheismus.
Allen denkenden J. P. Romangs gewidmet
von
A. E. Biedermann.

8. br. 1 fl. 15 kr. oder 24 Ngr.

So eben ist erschienen:
— **Stuttgart,** Verlag von **S. G. Liesching** —
und in allen Buchhandlungen vorräthig:

Christliche Ethik
von
Dr. G. C. A. Harleß.

Vierte, vermehrte und verbesserte Auflage.

gr. Octav. XX und 310 Seiten fein Velin. In Umschlag. Preis 1½ Thlr. — 2 fl. 42 kr. rh.

So eben ist in Commission bei K. Bädeker in Coblenz erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Geschichte
des
christlichen Lebens
in der
rheinisch-westphälischen evangelischen Kirche
von
Max Goebel.

Erster Band
(bis 1609).
Die Reformationszeit
oder
die Kirchen unter dem Kreuz.
31 Bogen gr. 8.
Preis: 2 Thaler.

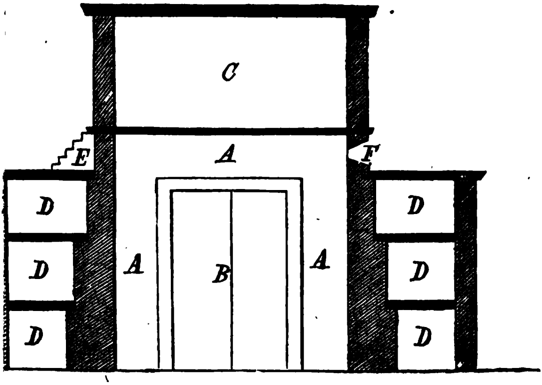
Dieses Werk enthält eine Reihe christlicher Lebensbilder und ist mit steter Rücksicht auf die Geschichte des christlichen Lebens in der evangelischen Kirche überhaupt abgefaßt. Es enthält folgende Abschnitte: Das christliche Leben; der Schauplatz; das christliche Leben am Niederrhein und in Westphalen vor der Reformation; Uebersicht der äußeren Verhältnisse bis 1609; Der Desiderius Erasmus; Con-

von Heresbach; M. Johannes Monheim; Dr. Martinus Luther; die ersten niederländischen und niederdeutschen lutherischen Märtyrer; die Anfänge der lutherischen Reformation in Westphalen; die wiedertäuferische Richtung; Thomas Münzer und die Schwärmer; die ersten Wiedertäufer; M. Bernhard Rothmann oder die Wiedertäufer in Münster; Menno Symons; die rheinisch-westphälischen Wiedertäufer nach dem Falle Münsters; M. Philipp Melanchthon; Herrmann V., Erzbischof zu Cöln und Churfürst, und die cölnische Reformation; M. Huldreich Zwingli und die züricher Reformation; Johannes Calvinus und die Reformation in Genf und Frankreich; Johannes von Lasky und die niederländische Fremdengemeinde; die Anfänge der Reformation am Oberrhein; Churfürst Friedrich III., Pfalzgraf; Dr. Caspar Olevianus; Dr. Zacharias Ursinus; die niederländischen Kreuzkirchen am Niederrhein; die niederrheinische reformirte Kirche unter dem Kreuz; Lic. Herrmann Hamelmann; Dr. Philipp Nicolai.

— **Sechste Tabelle.** Uebersichtliche Darstellung der verschiedenen Hypothesen über das innere genetische Verwandtschaftsverhältniss der drei synoptischen Evangelien. — **Siebente Tabelle.** Synoptisches Inhaltsverzeichniss der vier Evangelien. — **Achte Tabelle.** B. Die Apostelgeschichte nebst den Missionsreisen des Apostels Paulus. — **Neunte Tabelle.** C. Die Briefe des Apostels Paulus. a) Die Briefe, welche Paulus während seiner Missionsreisen schrieb. — **Zehnte Tabelle.** b) Die Briefe des Apostels Paulus aus seiner Gefangenschaft. — **Elfte Tabelle.** c) Die Pastoralbriefe und der Brief an die Hebräer. — **Zwölfte Tabelle.** d) Die katholischen Briefe. — **Dreizehnte Tabelle.** Die Apocalypse Johannis.

Gotha, Druck der Engelhard-Reyher'schen Hofbuchdruckerei. 1850.

Fig. 2.



Querdurchschnitt.

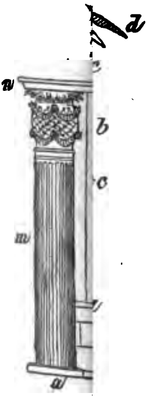
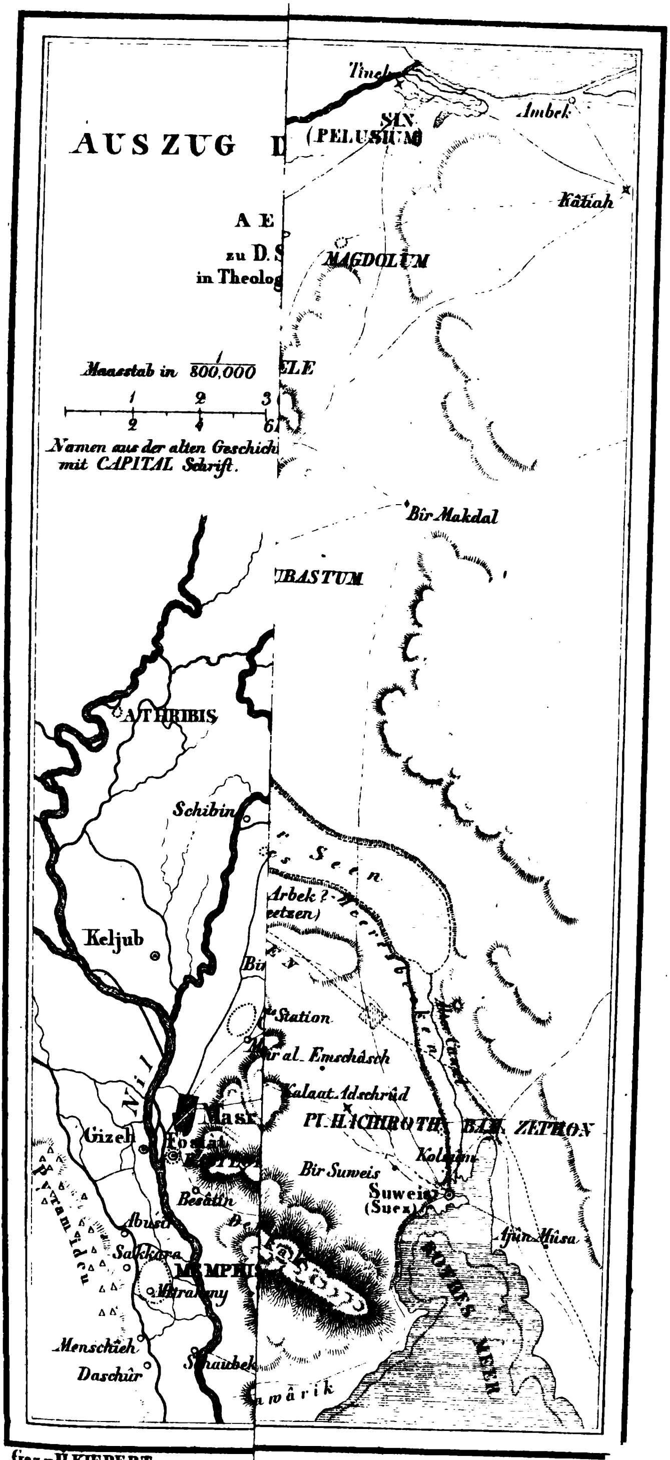


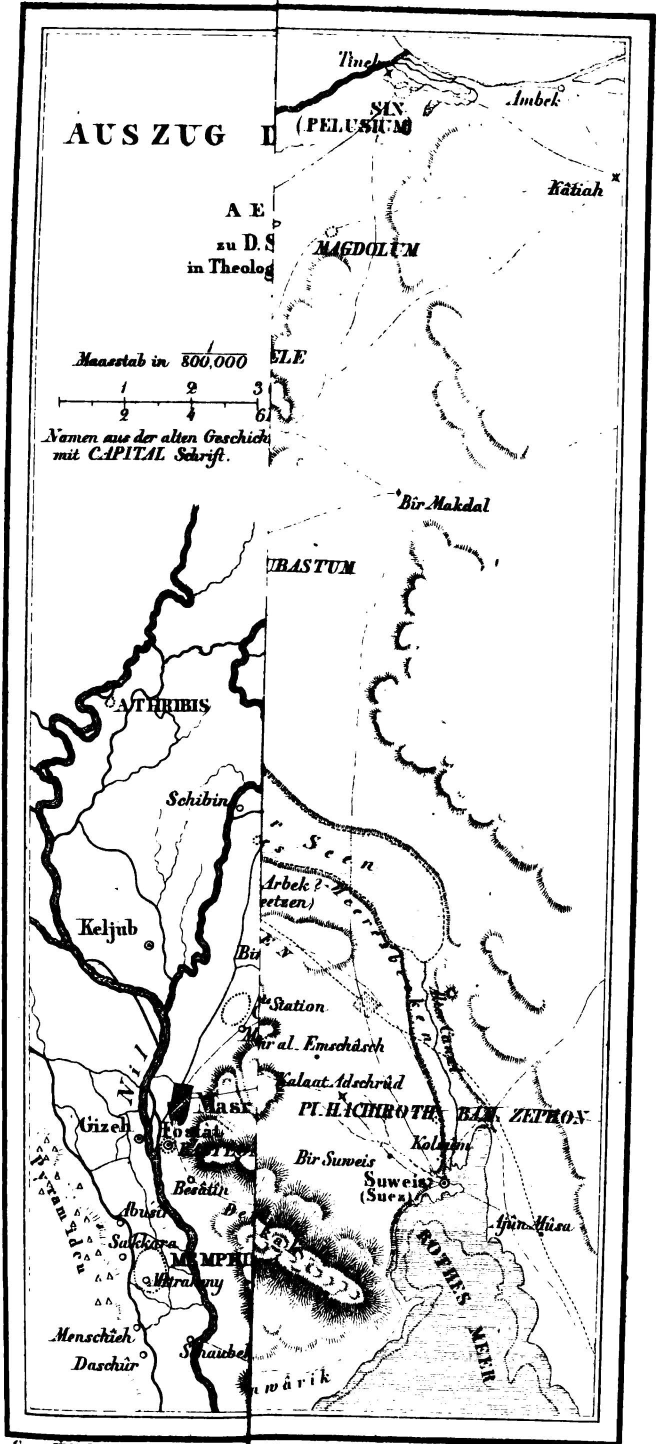
Fig. 5.



Der Tempel von Morgen.



Gez. v. H. KIEPERT. Grav. v. C. L. Ohmar



Gez. v. H. KIEPERT. Grav. v. C. I. Ohmann.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

---

1 8 5 0.

Dreiundzwanzigster Jahrgang.

Zweiter Band.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1 8 5 0.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

Jahrgang 1850 drittes Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1 8 5 0.

Abhandlungen.

edlen Basel, der Stadt des Erasmus und Oekolampadius, — Zuflucht und ehrende Stellung fand, war hier eben die Zeit der Regeneration der Hochschule eingetreten, und so hat er auch auf dieser letzten Station seiner irdischen Wallfahrt den Beruf gehabt und treu erfüllt, an einer neuen Bildungsepoche werkthätig Theil zu nehmen. Nicht nur Basel, seine letzte Heimaths- und Ruhestadt, sondern die ganze dankbare Schweiz wird in den Jahrbüchern ihrer wahren geistigen Reformen und Erhebungen des baseler Bürgers de Wette's Namen unter den Ersten mit verzeichnen.

Auf diese Weise hat de Wette durch Gottes Fügung vom Anfang bis ans Ende ein epochereiches Leben geführt. Als ein fein aufmerkender, allezeit wacher, frisch und kräftig urtheilender Geist, hat er alle jene bedeutenden Momente seines Lebens sinn- und gedankenvoll beobachtet und in sich aufgenommen. Ueber manche Bewegungen und Krisen seiner Zeit hat er sich furchtlos entschieden, zuweilen selbst keck, aber je länger je mehr eben so gerecht als billig und einsichtig, hie und da gelegentlich geäußert. Aber wie sein künftiger Biograph die Aufgabe haben wird, ihn in den verschiedenen interessanten Lagen und Beziehungen seines Lebens darzustellen, wie sich dieselben in ihm reflectirt haben und er sich dabei benommen hat, — so wird er, wenn nicht unter seinen Papieren betreffende biographische Aufsätze vorhanden sind, aus seinen Correspondenzen und Gesprächen gewiß manche anziehende und lehrreiche Mittheilungen zu machen haben.

Die Zeit meines näheren Umganges mit de Wette in Berlin beginnt mit dem Frühjahre 1816 und schließt mit dem Herbste 1818, wo ich nach Bonn ging. Irre ich nicht, so war dieß die Zeit, wo mit der Feier des Reformationsjubiläums in seiner theologischen Denkweise jene umschwin-

Die entscheidende Epoche meiner theologischen Bildung ist die Zeit, wo ich als angehender akademischer Docent in Berlin unter dem mächtigen Gesammteindruck und Einfluß jener dreifachen theologischen Meisterschaft mich zusammenzunehmen und mir meinen eigenthümlichen Standpunct und Beruf in der theologischen und kirchlichen Krisis der Zeit zu bestimmen hatte. An diesen Knotenpunct meines inneren Lebens werden sich diese Erinnerungen an de Wette anschließen und auch vorzugsweise auf jene Zeit meines näheren, fast täglichen Umganges mit ihm beschränken, ähnlich den vor funfzehn Jahren geschriebenen Erinnerungen an Schleiermacher. Wenn sie dadurch, vielleicht noch mehr, als jene, etwas überwiegend Persönliches und mehr den Charakter subjectiver Pietät, als objectiver geschichtlicher Darstellung erhalten werden, so liegt dieß in der Natur solcher Erinnerungen. Ich habe, indem ich sie niederschreibe, zunächst die Absicht, mir selbst „für Seel' und Geist Genüge zu thun" und das schmerzliche Vermissen des theuren Hauptes zu mildern. Aber ich darf wünschen und hoffen, daß diese Blätter auch Anderen einiges Genüge thun und den Schmerz über den großen Verlust lindern helfen.

Bereits haben zwei liebe Schweizermänner, Freunde und unmittelbare Schüler des seligen de Wette, D. Hagenbach und D. Schenkel, ihres unvergeßlichen Lehrers Andenken liebevoll geehrt. Der erstere, sein langjähriger unmittelbarer Amtsgenosse, durch eine vortreffliche Grabrede, kurze Lebensskizze und Beschreibung seiner feierlichen Bestattung a); der letztere, eben jetzt zu seinem Nachfolger

a) Zur Erinnerung an Professor de Wette. Rede bei der Beerdigung des Hrn. D. und Professor W. M. L. de Wette, gehalten am 19. Juni 1849. Nebst einer Beilage, die Beschreibung der Leichenfeier enthaltend. Basel 1849. 8.

berufen, durch eine eben so treffend wahre, als frischlebendige und sehr zu beherzigende Charakteristik seiner Theologie in ihrer Bedeutung für unsere Zeit a).

Zu einer vollständigeren biographischen Darstellung mag in vielfacher Hinsicht jetzt noch nicht die Zeit seyn. Aber de Wette verdient eine solche in hohem Grade und sie darf nicht unterbleiben; sie gehört zur vollen geschichtlichen Darstellung der neueren Epoche unserer deutschen evangelischen Theologie und Kirche. Obwohl ein stiller, bescheidener, häuslich einsamer Gelehrter, wie Wenige, kein Mann des öffentlichen Marktes, hat doch de Wette ein auch öffentlich vielfach bewegtes Leben gehabt, und die Geschichte seiner Bildung und Wirksamkeit ist mit den bedeutendsten und interessantesten Epochen unserer neueren Geschichte verflochten.

Seine letzten Schuljahre von 1796—1799 verlebte er in Weimar in einer Zeit, wo diese Stadt ihre Glanzperiode hatte. Zu seinen anregendsten Lehrern gehörte Böttiger, der nachherige dresdner Archäolog. Aber bedeutender noch ist, daß seine Schulzeit von den Sternen erster Größe am Himmel unserer Litteratur, von Herder, Goethe, Wieland und Schiller umglänzt war. De Wette hat Herder noch als Ephorus des Gymnasiums und auf der Kanzel gesehen und gehört, und von des großen Mannes Erscheinung einen unauslöschlichen Eindruck bekommen. Eine wissenschaftliche Verbindung, welche der strebsame, begabte Jüngling auf dem Gymnasium mit mehreren ausgezeichneten Commilitonen gründete, wurde von Böttiger und Herder im Stillen beobachtet und unbemerkt geleitet b). So ist er gleichsam unter Herder's

a) W. M. L. de Wette. Zum Andenken an den Verewigten. Schaffhausen 1849. 8.

b) Dieß erzählt das Conversationslexikon.

Handauflegen geweihet worden. Ueberhaupt aber hat sein Jugendleben in dem Sonnenglanz jener classischen Geister in ihrer Blüthezeit wesentlich dazu beigetragen, in ihm den Sinn für allgemeine Bildung, insbesondere für Poesie und Kunst, so wie die Gabe schöner, heiterer Darstellung zu wecken, vielleicht auch auf das ihm eigenthümliche poetisch-symbolische Element seiner Theologie Einfluß gehabt. Seine akademische Studien- und erste Docentenzeit von 1799 bis 1807 in Jena, wo er unter den Theologen vorzugsweise von Griesbach angezogen und väterlich gefördert wurde, fiel in die glänzendste Periode dieser Universität, in die Zeit, wo die kräftigen Jugendgeister von Fichte, Schelling, Hegel und Fries zum Theil neben, zum Theil nach einander dem philosophischen Geiste der Nation auch für die Theologie einen neuen Aufschwung gaben. Er schloß sich vorzugsweise an Fries an; aber er hat Schelling's Vorlesungen über das akademische Studium mit Bewunderung gehört. Als er darauf als Professor nach Heidelberg kam, trat er hier mitten in die Restaurationsperiode dieser Universität ein, und hat zuerst als außerordentlicher Professor der Philosophie, dann seit 1809 als ordentlicher Professor der Theologie neben Daub, Creuzer, Boeckh und Andern zur Blüthe derselben kräftig mitgewirkt. Bald darnach, im Jahre 1810, auf die neugestiftete Universität Berlin, ja zur Stiftung derselben, berufen, hat er die erste, — ich meine auch schönste Blüthezeit dieser Schöpfung von Stein und Humboldt in der großen Wiedergeburtsepoche des preußischen Staates und der deutschen Nation überhaupt, mit vielen ausgezeichneten Geistern in Reihe und Glied stehend, mitwirkend durchlebt und insbesondere zu dem ersten Glanz der dortigen theologischen Facultät wesentlich beigetragen. Als ihn dann ein herbes Geschick von da vertrieb, ja leider! — dem deutschen Universitätslehramte für immer entzog, und er nach einer dreijährigen unfreiwilligen Muße in Weimar endlich in dem

edlen Basel, der Stadt des Erasmus und Oekolampadius, — Zuflucht und ehrende Stellung fand, war hier eben die Zeit der Regeneration der Hochschule eingetreten, und so hat er auch auf dieser letzten Station seiner irdischen Wallfahrt den Beruf gehabt und treu erfüllt, an einer neuen Bildungsepoche werkthätig Theil zu nehmen. Nicht nur Basel, seine letzte Heimaths- und Ruhestadt, sondern die ganze dankbare Schweiz wird in den Jahrbüchern ihrer wahren geistigen Reformen und Erhebungen des baseler Bürgers de Wette's Namen unter den Ersten mit verzeichnen.

Auf diese Weise hat de Wette durch Gottes Fügung vom Anfang bis ans Ende ein epochereiches Leben geführt. Als ein fein aufmerkender, allezeit wacher, frisch und kräftig urtheilender Geist, hat er alle jene bedeutenden Momente seines Lebens sinn- und gedankenvoll beobachtet und in sich aufgenommen. Ueber manche Bewegungen und Krisen seiner Zeit hat er sich furchtlos entschieden, zuweilen selbst keck, aber je länger je mehr eben so gerecht als billig und einsichtig, hie und da gelegentlich geäußert. Aber wie sein künftiger Biograph die Aufgabe haben wird, ihn in den verschiedenen interessanten Lagen und Beziehungen seines Lebens darzustellen, wie sich dieselben in ihm reflectirt haben und er sich dabei benommen hat, — so wird er, wenn nicht unter seinen Papieren betreffende biographische Aufsätze vorhanden sind, aus seinen Correspondenzen und Gesprächen gewiß manche anziehende und lehrreiche Mittheilungen zu machen haben.

Die Zeit meines näheren Umganges mit de Wette in Berlin beginnt mit dem Frühjahre 1816 und schließt mit dem Herbste 1818, wo ich nach Bonn ging. Irre ich nicht, so war dieß die Zeit, wo mit der Feier des Reformationsjubiläums in seiner theologischen Denkweise jene umschwin-

gende Epoche eintrat, durch welche die mehr abstract-theoretische und kritische Ansicht, die ihn bis dahin beherrschte, der praktischen und positiven zu weichen anfing. Was ich als unmittelbarer Zeuge und Theilnehmer in dieser wichtigen Entwickelungsperiode meines Freundes wahrgenommen habe, will ich treulich berichten.

Bei einem flüchtigen Besuch auf der hiesigen Bibliothek, wo ich nicht irre, im Jahre 1815, hatte ich ihn zuerst gesehen und einen Augenblick gesprochen. Seine äußere Erscheinung war nicht von der Art, um bei der ersten flüchtigen Berührung auf einen Fremden einen besonderen, anziehenden Eindruck zu machen. So kam ich nach Berlin, wie ohne ein bestimmtes persönliches Bild von ihm, so auch ohne besondere persönliche Zuneigung, aber mit großer Achtung und Dankbarkeit für das, was seine Schriften, namentlich seine Dogmatik und seine Schrift über Religion und Theologie, mir an geistiger Anregung und Nahrung gewährt hatten. Es hat wohl damals jeder lebendige junge Theolog eine Zeit gehabt, wo ihm in dem ersten Loswinden von der bisherigen entweder rationalistischen oder supranaturalistischen, überwiegend formalistischen und trockenen Theologie, unter den aufregenden theologischen Neubildungen der Zeit de Wette's klare, verständliche Art (— λαμπρὸς καὶ φανός) mehr zusagte, als der heraklitische σκοτεινὸς καὶ δυσδιερμήνευτος Schleiermacher. Die de Wette'sche Sonderung der verschiedenen Momente und Anschauungsweisen des theologischen Denkens, von denen jede ihr Recht bekommt und die andern ungestört läßt, der psychologische Proceß durch die skeptische, kritische Verneinung hindurch zur Ahnung, wo der anfangs aufgehobene Glaubensinhalt in anderer, ästhetisch-idealer Gestalt wiedergewonnen wird, hatte für einen jungen Theologen in jener Zeit, der an die Zersetzung des religiösen Lebens gewöhnt worden war, aber darin keine Befriedigung finden konnte, etwas außerordentlich Anziehendes und Beruhigendes. So

habe ich damals mit vielen meiner Altersgenossen für de Wette geschwärmt. Aber ich weiß nicht, war es der nachhaltige Eindruck einer positiven christlichen Erziehung in einem herrenhutischen Hause in Magdeburg, oder die Eigenthümlichkeit meiner Natur, oder beides zusammen, verbunden mit den gewaltigen Lebenseindrücken der großen, auch für die Kirche bedeutenden Epoche des Jahres 1813 und dem einflußreichen Umgange mit meinen philologischen Freunden Bunsen, Lachmann und Brandis, welche alle mehr und weniger auf eine lebendige historische Totalanschauung des Alterthums aus waren, — genug, als mir Schleiermacher's Reden über die Religion und seine Darstellung des theologischen Studiums in die Hände geriethen und mich, je mehr ich mich darein vertiefte, desto mächtiger ergriffen, konnte ich mich auf dem de wette'schen Standpuncte nicht mehr halten; und wie seltsam es auch jetzt Vielen vorkommen mag, es ist in Wahrheit so, — die größere Objectivität, der positivere Charakter, der lebensvollere organische Zusammenhang der schleiermacher'schen Theologie zog mich mit unwiderstehlicher Gewalt an, und das um so mehr, da sehr bald auch Schleiermacher's Predigten meine Aufmerksamkeit fesselten und mir, indem sie meinem Gemüthe einen bis dahin kaum geahneten praktischen, idealen Lebensreichthum des Evangeliums eröffneten, die schleiermacher'sche Construction der Theologie nun im Glanze ihrer kirchlichen Energie und praktischen Fruchtbarkeit zeigten. Unter diesen Eindrücken konnte das Dunkle, hie und da auch Bedenkliche, namentlich in den Reden über die Religion, den begeisterten Jüngling nicht abhalten, sich an Schleiermacher, als den Mann, der das Wort des Räthsels für ihn hatte, immer inniger und entschiedener anzuschließen.

Indessen war der Eindruck von de Wette zu lebendig und kräftig gewesen, als daß er mir eben nur eine Vorbereitungsstufe auf Schleiermacher hätte seyn sol-

len. Die de Wette'sche Theologie ist für eine bloße Uebergangsstufe zu eigenthümlich; sie hat ihren bleibenden eigenen Werth. Mit der schleiermacher'schen in wesentlichen Puncten, z. B. in der Grundbestimmung des Begriffs der Religion, verwandt, ja eins, erschien sie mir zu derselben in dem Verhältnisse zusammentreffender Bestätigung derselben Wahrheit von verschiedenen Standpuncten. Außerdem aber hat de Wette's Theologie Meisterschaften, welche mir der schleiermacher'schen zu fehlen schienen. Dahin rechne ich, außer der größeren Leichtigkeit und Durchsichtigkeit der Darstellung, vornehmlich die bei aller Kühnheit immer wieder hervortretende Unbefangenheit, Besonnenheit und Eleganz in der biblischen Kritik und Exegese. Wie sehr ich also auch das eigentliche Princip der de wette'schen Theologie aufgeben zu müssen glaubte, ich fühlte mich doch fortwährend, namentlich durch die exegetische Meisterschaft derselben, gefesselt, und blieb in dieser Beziehung gern des vortrefflichen Mannes aufmerksamer Schüler.

So kam ich nach Berlin zu de Wette, nichts weniger als abgeschlossen und fertig, sondern nur mit überwiegenden Determinationen für Schleiermacher's Richtung und mit dem bestimmten Entschlusse, mich in dem neuen Lebenskreise, in welchen ich eintrat, an den drei verschiedenen theologischen Meisterschaften in Berlin, — denn auch Neander war mir durch seinen Julian und Bernhard als ein epochemachender Mann auf dem mir zuerst durch Planck besonders lieb gewordenen Gebiete der Kirchengeschichte erschienen, — durch näheren persönlichen Umgang genauer zu orientiren und den rechten Weg zur Theologie oder, wie man jetzt gern sagt, zur Theologie der Zukunft zu finden.

De Wette hatte in seiner Erscheinung auf den ersten Anblick etwas äußerlich Steifes, auch Trockenes, Kurzes, einen gewissen kalten Ernst. Aber gerade solche hagere, trockene Gestalten haben nicht selten, wie der edle Weinstock,

viel herzerfreuenden geistigen Saft. So auch de Wette. Die innerliche Freundlichkeit seines Wesens, die Lebendigkeit seines Geistes und die wohlwollende Art seines Gemüthes ließen nicht allzu lange im Gespräch auf sich warten. Ein Aufsatz von mir in Tzschirner's Archiv für Kirchengeschichte über den Begriff und die Geschichte des Mysticismus, so jugendlich mangelhaft er auch war, hatte seine Aufmerksamkeit erregt, und indem er mit wohlwollendem Urtheil darüber mir seine Zustimmung im Wesentlichen zu erkennen gab, verdanke ich ihm die erste Ermuthigung, welche mir bei der Blödigkeit und Zaghaftigkeit, die mich in der ersten Zeit in Berlin beschwerte, höchst nothwendig war, da mir die Aufgabe, die ich hatte, je näher ich ihr trat, immer schwieriger wurde. — Es ist nicht Jedermanns Sache, aber es ist eine edle, heilsame akademische Gabe und Kunst, und de Wette besaß sie im höchsten Grade, junge Männer ohne alle verstimmende Absichtlichkeit und überwältigende Zudringlichkeit an sich zu ziehen, ihr Vertrauen zu gewinnen und dadurch ihr Gemüth aufzuschließen. Schenkel und Hagenbach nicht nur, sondern viele, viele Andere in der Schweiz und in Deutschland werden es mit mir dem liebenswürdigen Manne nachzurühmen wissen, wie sehr er es verstand, mit Jüngeren geistig zu verkehren und in ein engeres Freundschaftsverhältniß zu treten. Fertigen, abgeschlossenen, stolzen Meistern ist dieß nicht möglich. Aber de Wette gehörte eben zu diesen nicht. Bei aller Fertigkeit, Sicherheit und Bestimmtheit im gelehrten Wissen und in der Grundrichtung seines theologischen Denkens war und blieb er doch Zeit seines Lebens ein jugendlicher, offener, bei allem Gefundenhaben immerfort suchender und lebendig fortschreitender Geist, der poetische — ich möchte sagen, dramatische Kraft genug hatte, um auch noch in verschiedene jugendliche Seelen und Gemüthszustände einzugehen, — und demüthige Liebe genug, um auch von Jüngeren noch zu lernen und sich an ihnen zu erfrischen. —

Es dauerte nicht lange, so entstand zwischen de Wette und mir ein immer innigerer persönlicher Umgang und ein lebhafter wissenschaftlicher Verkehr. In wachsendem Vertrauen theilte ich ihm gern und offen meine Gedanken, Fragen, Zweifel und Entwürfe mit und nahm ihn bei meinen Arbeiten in Rath. Bei aller Arbeitsamkeit, die er hatte, kann ich doch nicht sagen, daß ich ihn auch nur ein einziges Mal unaufgelegt und verdrossen gefunden hätte, sondern immer gleich freundlich und bereit einzugehen und mitzutheilen. Je mehr ich mich dabei befleißigte, in seine Denkweise unbefangen verstehend einzugehen, und bei allem Disputiren mit ihm das Gemeinsame zwischen uns anzuerkennen und festzuhalten, desto mehr schenkte er mir sein vollstes Vertrauen, theilte mir mit rückhaltsloser Offenheit seine Gedanken, Entwürfe, Vermuthungen mit, ja machte mich zum Genossen und Berather seiner litterarischen Arbeiten. Die Scheu, die ich anfangs hatte, als junger Anfänger in dieser fast ebenbürtigen Weise mit einem solchen Meister in der Wissenschaft verkehren zu sollen, überwand er je länger je mehr durch seine ermuthigende Freundlichkeit, Heiterkeit und Freiheit. Und so habe ich zu gewissen Zeiten mich fast täglich bei ihm eingefunden, in seiner stillen, zurückgezogenen Wohnung nicht weit von dem Oranienburger Thore, einer Art von Gartenhause, auf seinem einfachen Studierzimmer oder in der anmuthigen Gartenlaube, das eine Mal, um mit ihm die zweite Ausgabe seiner biblischen Theologie durchzugehen und die nöthigen Verbesserungen zu besprechen, ein anderes Mal, um seinen Aufsatz über den Verfall der protestantischen Kirche in Deutschland und die Mittel, ihr wieder aufzuhelfen, den er für den ersten Jahrgang des Reformationsalmanaches geschrieben hatte, berathend durchzunehmen, wieder ein anderes Mal, um zum Behuf des zweiten geschichtlichen Theiles seiner theologischen Moral die einschlagenden Schriften der Väter, namentlich den Pädagogus des Alex. Clemens mit

ihm zu lesen. Wie sehr ich dabei sein reiches, klares, wohlgeordnetes Wissen, seinen feinen, scharfen und dem Idealen zugewendeten Geist zu bewundern Ursache hatte, brauche ich nicht zu sagen. Das aber muß ich ausdrücklich sagen, daß ich in diesem auf das innerste Geistesleben eingehenden Umgange immer mehr in ihm einen Mann kennen und lieben lernte, welcher mit großem Reichthume, ja Luxus des Geistes die schlichteste Einfalt verband und in lauterem Wahrheitssinn und ungeheuchelter Bescheidenheit und Anspruchslosigkeit seines Gleichen suchte. Ohne alle meisterliche Rechthaberei und Eitelkeit, kostete es ihm nicht die geringste Mühe, selbst liebgewonnene Meinungen, wenn die Wahrheit ihm entgegentrat, aufzugeben, und selbst von einem jüngeren Manne das erkannte Bessere und Richtigere ohne Zögerung anzunehmen. — Unvergeßliche Stunden und Tage habe ich so mit ihm verlebt; unvergeßlich, nicht nur wegen des wissenschaftlichen Gewinnes, den sie mir brachten, sondern weit mehr, weil sie mir das Bild einer anima candida, eines vir cordatus et bonus, wie es wenige gibt, tief in die Seele geprägt haben.

De Wette gehörte nicht zu den grandiosen, heroischen Charakteren, aber zu den kräftigen, edlen und schönen. Das Feste, Beharrliche, Unveränderliche, das Charaktervolle lag bei ihm in der Gesinnung und in den Ideen seines Geistes, in dem unausgesetzten Fortschreiten von bestimmten Grundpuncten aus, nicht in der einzelnen Meinung, der Ansicht, dem Gesichtspuncte. Diese waren bei ihm veränderlich, mannichfaltig; sie galten ihm eben nur als Momente, als Durchgangspuncte zur festen Wahrheit. Zu den modernen Charakteren des hartnäckigen Eigensinnes, der Meinungsbeharrlichkeit, deren Motto ist: quod dixi dixi! und: stat pro ratione voluntas! — zu diesen gehörte er nicht. Er war zu geistvoll, zu frei dazu, ja auch zu wahrheitsliebend und kritisch.

Man hat ihm neuerdings wegen der Bereitwilligkeit und Leichtigkeit, mit der er z. B. in den verschiedenen Ausgaben seiner Einleitungen in das A. und N. T., so wie seines exegetischen Handbuches frühere Ansichten, Auslegungen zurücknimmt und die unterdessen von Anderen vorgetragenen vorzieht, den Vorwurf der Unbeständigkeit und Veränderlichkeit, ja der Unklarheit gemacht. Aber gerade den Charakteren von höherem Style, den bescheidenen, idealgesinnten ist es eigen, in dem, was mehr und weniger streitig oder zweifelhaft ist, sich der besseren fremden Meinung oder Ansicht und ihren Gründen nicht eigensinnig zu verschließen, sondern auf den Proceß der gemeinsamen Arbeit und der gegenseitigen Anregung und Erbauung einzugehen. Wo Princip und Methode der Kritik und Auslegung so unwandelbar feststehen und so entschieden durchgeführt sind, wie in de Wette's Einleitungen und Handbuche, da kann von tadelnswerther Unbeständigkeit oder gar von Verworrenheit nur derjenige sprechen, welcher sich zur seligen Unveränderlichkeit des absoluten Wissens hinaufbegriffelt hat, oder derjenige, welcher weder Einsicht in den Proceß der geschichtlichen Forschung, noch Selbstkritik und Skepsis genug hat, um zu wissen, daß gerade von dem gewissenhaften Forscher nicht Alles mit gleicher Entschiedenheit und Gewißheit gesagt werden kann, daß die Probleme sich selten auf das erste Mal und bei dem ersten Gang und Griff ergeben, und daß auch die wahrscheinlichste objective Meinung nie die unmittelbare Wahrheit und Wissenschaft selbst ist. De Wette hatte aber um der ernsten Wahrheit willen den leichten, frohen, empfänglichen Sinn der Bescheidenheit und Selbstverleugnung und die Rührigkeit und Beweglichkeit des Lernbegierigen, der in Demuth weiß und bekennt, daß der Mensch nie auslernt, und daß ihm, auch dem genialsten und selbständigsten, gesetzt ist, von Anderen dankbar zu lernen und anzunehmen.

Wichtiger und einer genaueren Erörterung werth ist der Vorwurf, daß de Wette überhaupt kein entschiedener, klarer theologischer Charakter, daß er in den Principien der Theologie schwankend gewesen, daß er, wiewohl anfangs, wie es geschienen, ein entschiedener Rationalist, nachher sich dem Supranaturalismus zugewendet habe, aber mehr halb, als ganz, so daß er zuletzt zwischen den beiden Principien oder Parteien in der Schwebe geblieben sey.

Die Thatsache, worauf sich dieser Vorwurf bezieht, ist im Allgemeinen richtig, aber von den Tadlern ungründlich und unverständig aufgefaßt und mit der gewöhnlichen Geistlosigkeit der Parteisucht beurtheilt worden. Erzählten mir doch vor einigen Jahren meine holländischen Freunde, daß ein durchreisender deutscher rationalistischer Theolog, der einen gewissen Namen hat, sich nicht gescheut habe, zu sagen, de Wette sey in seinen späteren Schriften immer mehr heruntergekommen. Der Mann, urtheilten die ruhigen Holländer, sey wohl selbst niemals wo oben gewesen.

Die Theorie von den öffentlichen Charakteren (den public characters) hat nicht bloß auf dem politischen, sondern auf jedem andern öffentlichen Lebensgebiete im Allgemeinen ihren guten Grund und ihr Recht. Wer mit Ehren öffentlich auftreten und heilsam wirken will, zumal in Zeiten reformatorischer oder revolutionärer Bewegungen und Aufregungen, — der muß von vorn heraus klar, fest und entschieden seyn, unter den streitenden Gegensätzen den ihm entsprechenden, oder seine Partei, wie man sagt, bestimmt ergreifen und standhaft behaupten. Die Schwankenden und Hin- und Herwankenden, die Halben, Ueberläufer, wie die indifferent Neutralen haben keine Ehre, kein Vertrauen. So sagt man und im Allgemeinen mit Recht. Allein wenn diese Forderung im Einzelnen nicht zu den unwahrsten Urtheilen und ungerechtesten Verurtheilungen führen soll, so bedarf sie sehr der genaueren Bestimmung, und bei ihrer Anwendung ist es in jedem gegebenen Falle strenge Pflicht, die

individuelle Eigenthümlichkeit und den dadurch bedingten besonderen Beruf des Mannes gewissenhaft in Anschlag zu bringen, auch die verschiedenen Verhältnisse des öffentlichen Lebens, so wie die verschiedenen Momente der Krisis genau zu unterscheiden. Machen wir uns dieß an einem, dem unsrigen analogen, historisch klar vorliegenden Falle deutlich!

Unstreitig ist in der großen kritischen Reformationszeit des sechszehnten Jahrhunderts Melanchthon ein eben so ehrenhafter, in seiner Art großer und bestimmter theologischer Charakter, wie D. Luther, und doch wie verschieden sind beide! Luther, der Mann mit dem nicht nur anschlagenden, sondern auch zerschlagenden Hammer, der Bahn brechende, kühne, heroische Reformator, hat auch den diesem besonderen Berufe entsprechenden harten, beharrlichen und scharf geschnittenen Charakter und behauptet ihn von Anfang an. Melanchthon dagegen, vorzugsweise dazu geeignet und berufen, das neue Princip lehrhaft auszubilden, die dem luther'schen Gusse des edlen Metalls noch gebliebenen schroffen Ecken und Ungestalten abzuarbeiten, ist auch dem gemäß der mehr künstlerisch überlegende, kritische, beweglicher den verschiedenen Momenten des Streites gerecht werdende, unter den Gegensätzen die lebendige Mitte wahrende und in den Bildungsgang der Idee der Reformation selber bildsam eingehende Charakter. — Man hat immer gesagt, der eine sey in der Krisis der Reformation eben so nothwendig gewesen, als der andere, jeder in seinem Berufe. Gewiß wäre ohne den harten D. Luther, den brausenden Bergstrom, wie er sich selber nennt, so wie ohne die von ihm ausgehenden Parteientschiedenheiten und Hartnäckigkeiten das Werk nimmermehr durchgeführt worden; ohne den milden, formgebenden, ermäßigenden Geist Melanchthon's aber hätte es keine Gestalt und historische Fügsamkeit bekommen; ja man muß sogar sagen, wäre die melanchthon'sche Richtung in der weiteren Entwickelung unserer Kirche und Theologie stärker und energischer gewor-

den und geblieben, wir hätten viel Unheil in der Kirche nicht erlebt. Aber der Gegensatz zwischen den beiden Reformatorcharakteren war kein ausschließender, sondern ein relativer. Wie Melanchthon in allen seinen Wandlungen das Princip standhaft festhielt und bei aller Bildsamkeit sich in allem Wesentlichen gleich blieb, so hat Luther bei aller felsenartigen Beharrlichkeit doch seine verschiedenen Entwickelungsmomente gehabt und den verschiedenen Evolutionen der Idee der Reformation, so wie den veränderten Verhältnissen und Stellungen im Streite an seinem Theile gerecht werden müssen.

Mein Freund de Wette gehört in der Epoche der neueren Theologie zu der melanchthon'schen Charakterart. Seine ganze Individualität wies ihn darauf an. Er hat die Epoche mit angefangen und ist pars maxima dabei gewesen. In dem merkwürdigen edlen Rechenschaftsgedicht über sein Leben, welches er einige Monate vor seinem Tode, wie eine Art von Beichte, niederschrieb, sagt der demüthige Mann:

Ich fiel in eine wirre Zeit,
Die Glaubenseintracht war vernichtet:
Ich mischte mich mit in den Streit;
Umsonst, ich hab' ihn nicht geschlichtet. —

Die wirre Zeit hatte angefangen, als er öffentlich zuerst auftrat. Die Glaubenseintracht in der evangelischen Kirche des Vaterlandes war lange vor ihm schon aufgehoben; die ältere orthodoxe Theologie war dem Gottesgerichte in der Geschichte bereits verfallen, der Bruch und Abbruch schon so weit gekommen, daß den unaufhaltsam hinfallenden Bau stützen und halten zu wollen, ein Streit wider den Geist gewesen wäre. Frische, neue Geister, wie de Wette, konnten nicht anders, als sich zu dem fast vollendeten Abbruch des Alten und dem anfangenden Neubau zu bekennen und rüstig mit Hand anzulegen. Dieß war ihr von Gott geordneter Beruf in der Zeit. Der kritische, zunächst freilich aber

nur verneinende Rationalismus, das erste Moment der neuen Epoche, hatte bereits sein volles historisches Recht erhalten. Er mußte dieß aber verlieren, sobald er über seinen Beruf hinausging und sich anmaßte, die neue Theologie und Kirche der Zukunft selbst zu werden, und die entgegengesetzte, bewahrende Richtung wurde gegen ihn berechtigt.

Als de Wette sich, wie er sagte, in den Streit mischte, war der Proceß der Kritik in der Auflösung des alten Baues noch nicht vollendet, ja er wurde zum Theil sehr oberflächlich, halb, — fast möchte ich sagen, nach Freischaaren Weise betrieben. Hier aber griff de Wette zuerst ein. Unter denjenigen, welche die Kritik ernster, methodischer, wissenschaftlicher und umfassender betrieben, war er einer der ersten. Sein Princip war, durch rückhaltsloses Zweifeln am Hergebrachten und Angenommenen der Wahrheit der Sache selbst auf die Spur zu kommen, bis zu ihren Wurzeln hindurch zu dringen. Aber wie er die Kritik unternahm im Dienste der Wahrheit, so hat er auch von Anfang an die Waffe des Zweifels nicht gegen die Wahrheit, sondern aus und mit ihr geführt. Diesem Grundsatz ist er bis ans Ende treu geblieben. Wo der Zweifel, die Kritik sich vermaß, die Wahrheit selbst zu verletzen, den Grund und Boden des theologischen Denkens selbst zu zerstören, da hat er allzeit entschieden widersprochen und männlich widerstanden.

Es war seine innigste, durch innere religiöse Erfahrungen und Studium gebildete und gefestigte Ueberzeugung, daß auch die christliche Offenbarung nicht rein außer uns liege, sondern in unserer Vernunft selbst ihr Zeugniß (testimonium animae) und ihren Grund habe, daß auch in ihr der göttliche Logos Mensch geworden sey in geschichtlich natürlicher Weise und daß der Mensch sich von dem Evangelium immer nur so viel anzueignen und wahrhaft als Wahrheit aus Gott in sich aufzunehmen vermöge, als er kraft seiner Vernunft, in voller Lebendigkeit und Arbeit

derselben davon verstehe, als entsprechendes Wort. In diesem Sinne war er allerdings von Hause aus ein Rationalist, der das neutestamentliche γινώσκειν und πιστεύειν als Eins setzte. Aber er war ein Rationalist im höheren Style. Weder an dem vornehmen Rationalismus eines A. W. Schlegel, der zum Ziele seiner skeptischen Irrfahrten, „zu seinem Ithaka, die ursprüngliche, angeborene und allgemeine Religion macht", noch an dem vulgären Rationalismus des täppischen gesunden Menschenverstandes, noch an dem titanischen, himmelstürmenden der pantheistischen Speculation wollte er irgend Theil und Lust haben. Und der Affe des letztern, der moderne frivole, der um der Vernunft willen die Vernunftidee der Religion selbst leugnet, war ihm ein Greuel.

Als D. Wegscheider's Institutionen erschienen, verkannte er den Werth und das Recht derselben für ihre Zeit nicht. Aber er bekannte, sich von der Schrift eben nicht viel aneignen zu können, und als Jemand ihm einst scherzhaft bemerkte, das Wort der Dedication vom Jahre 1817: manibus Lutheri, lasse sich auch zu Luther's Handen übersetzen, und es sey sehr die Frage, was Luther's Hände mit diesem Geschenk zum Jubiläum seiner Reformation machen würden, ging er mit ganzem Ernste auf den ungeheuren und unheimlichen Abstand zwischen dieser Dogmatik und der aus der Tiefe des Glaubens und der Erkenntniß schöpfenden Dogmatik Luther's genauer ein und erklärte, daß ihm ein Rationalismus, der die wesentlichen religiösen Ideen der alten Dogmatik, des kirchlichen Glaubens, ja des urchristlichen biblischen Glaubens selbst so wenig verstehe und zu würdigen wisse, durchaus fremd, ja unbegreiflich sey. — In der That darf man nur die ersten dogmatischen Schriften de Wette's etwas genauer durchgehen, um inne zu werden, daß er es von Anfang an darauf anlegte, das, wenn man so will, Supranaturale oder auch Positive im Christenthume nach gehöriger kritischer und rationeller Vermittelung zu neuer Geltung und Achtung zu bringen. Die

Art, wie er dieß versuchte, indem er den Zersetzungsproceß des Geschichtlichen und Ideellen, des Positiven und Rationellen bis zur völligen Scheidung trieb und dadurch den eigentlichen Lebenskeim des Christenthumes, der in der Einheit des Idealen und Realen liegt, zu sehr decomponirte und schwächte, konnte ich nicht gut heißen, aber daß er an die Recomposition des Geschiedenen zu neuer Lebensgestalt von Anfang an dachte, liegt in jenen Schriften offen zu Tage und ich habe ihn täglich in dieser inneren Arbeit seines Geistes aufs ernsteste beschäftigt gefunden. So steckte gleich von vorn heraus in dem Rationalisten de Wette der Supranaturalist, wie denn eben jeder wahre Theolog von jeher beides, aber jedes in rechter Art gewesen ist, — und sein theologisches Princip war und blieb, die beiden Seiten, welche nun einmal auseinander gerissen waren, zu einer neuen, kräftigen Lebensgestalt wieder zu vermitteln. Zu einem extremen Parteimanne von links und rechts war er sonach von Hause aus verdorben. Er suchte die wahre, lebendige Mitte oder vielmehr den tieferen Einheits- und Lebensgrund der Theologie. Er suchte nicht, ohne zu finden, und was er auf dem Wege gewissenhafter Forschung gefunden, hielt er treu fest. Aber das Ideal, das ihn zum Forschen antrieb und begeisterte, war ein so hohes, und die Demuth und Selbsterkenntniß dabei war so rein und kräftig in ihm, daß er mit seiner Aufgabe nie fertig zu seyn meinte. Eben dieß stete Suchen und Graben nach den tiefsten und letzten Gründen der theologischen Erkenntniß und das fortgesetzte gewissenhafte, fleißige Verarbeiten und Bilden des aus der Tiefe Geschöpften, verbunden mit dem kritischen Umarbeiten und Verbessern, — dieß rüstige Fortschreiten vom Guten zum Besseren, von dem Unvollendeten zum Vollendeteren, das Alles zusammen war sein constanter, consequenter Charakter bis ans Ende. Die Geschichte seiner theologischen Entwickelung ist nicht die Geschichte eines veränderlichen, sondern eines seinem unverrückbaren Ideale treu ergebenen und nachjagenden Mannes.

Als ich mit de Wette in Berlin zusammenlebte im theologischen συμφιλολογεῖν καὶ συνενθουσιάζειν, habe ich vielfach Gelegenheit gehabt zu beobachten, wie in ihm, je mehr der Rationalismus in seinem ausschließenden Gegensatze gegen den Supranaturalismus den Anspruch geltend machte, die allein wissenschaftlich berechtigte, ja die ganze wahre Theologie zu seyn, die reagirende Macht aus lebendiger Mitte nicht erst entstand, sondern nur immer mehr bewußt und thätig hervortrat.

Ich fand ihn im Anfange ziemlich isolirt, ohne allen näheren theologischen Verkehr mit seinen Facultätscollegen. Marheinecke war schon in Heidelberg sein College gewesen. Aber die ganze individuelle Art und Richtung beider Männer war zu verschieden, als daß ein irgend näheres Verhältniß zwischen ihnen möglich gewesen wäre. Schleiermacher und Neander aber standen ihm innerlich nahe. Aber, so sehr er freundschaftlichen wissenschaftlichen Umgang liebte und suchte, so stand er doch mit keinem in einer näheren gegenseitigen Berührung. Das weite Auseinanderwohnen und überhaupt die ganze Lebensweise in der großen Stadt hemmt und erschwert das nähere Kennenlernen und Umgehen gar sehr. Stehende wissenschaftliche theologische Vereine, welche den Verkehr erleichtern, gab es damals in Berlin nicht. Der heutige Versammlungsgeist, wohl auch Ungeist, war noch nicht Sitte. Die Wissenschaftlichen liebten mehr das einsame, als das gemeinsame, gesellschaftliche Studieren. Und wie Schleiermacher und Neander nach ihrer Art sich mehr zum Umgang suchen ließen, als den Umgang suchten, so auch de Wette, obwohl es eigentlich mehr seine Natur war, einsames und gesellschaftliches Studieren zu verbinden. So standen die drei vortrefflichen Männer einander fern und fremd; es hatte jeder seinen besonderen Kreis, besonders von jüngeren Männern. Die Verschiedenheit der Richtungen war nicht ohne Antheil an dieser gegenseitigen Fremdheit. Bei Neander und de Wette

hatte diese Verschiedenheit in der damaligen Krisis der Theologie allmählich den schärfern Accent des bestimmten Widerspruchs, ja der gegenseitigen Abwendung bekommen, während Schleiermacher nach seiner ganzen Art mehr darauf aus war, nicht nur jeder Individualität, sondern auch jeder ernsten theologischen Richtung ihr volles Recht zu geben. Er übte schon damals die ihm eigenthümliche großartige Toleranz; er übte sie besonders gegen Neander und de Wette. Wo er so Tüchtiges und Ausgezeichnetes fand, da achtete er es unverholen und aufrichtig; und um sich den tüchtigen Mann wenigstens innerlich nahe zu bringen, liebte er es, sich, wie er sagte, den Mann zu entkleiden, um auf den Grund und Kern der gemeinsamen Wahrheit zu kommen. Diese edle Kunst verstand de Wette damals noch nicht. Ich fand ihn zuerst in einer gewissen Verstimmung sowohl gegen Schleiermacher, als gegen Neander. Er achtete beide, wie sich versteht, hoch. Gegen Schleiermacher hatte er außerdem ein gewisses Gefühl der Dankbarkeit für die ihm von demselben früher gewordenen Anregungen und Förderungen. Aber auf seinem damaligen Standpuncte konnte er nicht anders, als sich die ganze theologische Art und Methode Schleiermacher's fern zu halten, ja wenigstens für sich zu bestreiten. Er äußerte sich über diesen Gegensatz unverholen, als ich ihm schon im Anfange unseres näheren Umganges den Genuß, den mir Schleiermacher's Predigten gewährten, begeistert schilderte. Seine Meinung war damals, daß in Schleiermacher der Prediger auf der Kanzel dem Theologen auf der Kathedra Eintrag thun müsse; die reine Wahrheit, welche dieser zu erforschen und zu bekennen habe, könne, dürfe jener vor der Gemeinde nicht aussprechen, und so komme eine verhüllende, nicht rein aufrichtige Theologie heraus. Als ich ihm erklärte, daß mir dieser zwiespaltige, verhüllende Schleiermacher weder auf der Kanzel, noch in seinen theologischen Schriften erschienen sey und ich Schleiermacher's Predigtweise

in seinem theologischen Princip vollkommen begründet fände, entstand von dem Augenblicke an eine je länger je tiefer eingehende Debatte zwischen uns über das Verhältniß des Geschichtlichen und Ideellen im Christenthume, des Positiven und Kritischen, des Theoretischen und Praktischen in der Theologie. De Wette hatte in seiner Verstimmung Schleiermacher's Kirche längere Zeit nicht besucht und war bei dem ersten mehr und weniger befangenen Eindrucke der Predigten desselben stehen geblieben. Es gelang mir, ihn dazu zu bewegen, daß er Schleiermacher's Predigten von Neuem zu hören anfing. Es war ein schöner Sommermorgen, als ich ihn zum ersten Male zu Schleiermacher's Kirche abholte. Er hörte mit gespannter Aufmerksamkeit der Predigt zu. Als wir nach beendigtem Gottesdienste uns unsere Gedanken über das Gehörte austauschten, erklärte er, daß er der Predigt vollkommen zustimmen müsse und nichts darin gefunden habe, was er nicht aus Grund seines Herzens vollkommen auch bekennen könne. Von der Zeit an besuchte er Schleiermacher's Predigten regelmäßig. Wir standen immer zusammen, regelmäßig neben einem geringen Manne, dessen aufmerksames Zuhören uns ein erfreuliches Zeichen war, daß Schleiermacher, so viel er der Gemeinde auch zumuthete, es dennoch verstand, auch den ungebildeten Theil seiner Zuhörer, wenn sie nur aufmerkten und die Schrift kannten, zu befriedigen, eben weil er, was uns so wohl gefiel, vorzugsweise in seinen Predigten die Schrift auslegte. Gerade diese praktisch-lebendige Schriftauslegung in der Predigt, wobei der Kenner überall die Doppelquelle, woraus dieselbe geschöpft war, einmal die wissenschaftliche Einsicht in den Gedankengrund und Zusammenhang der Schrift, und sodann die eigne religiöse Erfahrung und unmittelbare Vergegenwärtigung der christlichen Ideen im Geiste, leicht erkannte, zog meinen Freund, wie mich, unwiderstehlich an. Der Kunstgenuß, den man dabei hatte, die nicht aufgeschriebene Predigt vor sich frisch entste-

hen zu sehen, wurde nicht verschmäht, aber die Hauptsache blieb uns beiden die Förderung im Verständniß des göttlichen Wortes, welche uns jede Predigt brachte. Bis wieder eine neue Predigt gehört wurde, bewegte sich unsere Unterhaltung nicht selten die ganze Woche hindurch in dem ethischen oder dogmatischen Gedankenkreise der zuletzt gehörten Predigt. Indem de Wette nun auf diese Weise in die Predigten von Schleiermacher sich immer mehr hineinzudenken versuchte, und dabei des Uebereinstimmenden und Verwandten zwischen sich und jenem immer mehr wahrnahm und freudig anerkannte, knüpfte sich unvermerkt zwischen beiden Männern ein inneres Freundschaftsverhältniß an, welches je länger je mehr auch zu einem näheren Umgange und zu einer tieferen gegenseitigen Verständigung führte. Und da der Ort des ersten Zusammenfindens die kirchliche Gemeinde und das Gebiet der Anknüpfung eben das praktische war, so war die weitere Folge davon bei de Wette, daß die Kirche, die Predigt des göttlichen Wortes für ihn eine neue, höhere Bedeutung bekam und dadurch das Positive im Christenthum und in der Kirche einen größeren Werth und mehr Lebenskraft. Das Positive, Geschichtliche, Kirchliche war nie werthlos für ihn gewesen; er erkannte von Anfang an in der Geschichte eine Offenbarung Gottes an; in der Dogmatik der lutherischen Kirche hatte er schon im J. 1816 die kirchliche Lehre für ein wesentliches Moment in der geschichtlichen Entwickelung der christlichen Dogmatik erklärt und das offene Bekenntniß abgelegt, daß seine Philosophie ihm gestatte, das dogmatische System unserer Kirche in seinen Grundlagen für richtig anzuerkennen, und daß es kein Hauptdogma gebe, das er nicht dessen wahrem geistigen Sinne nach mit voller Ueberzeugung unterschreiben könne [a]). Aber, wie er selbst nachher gestand [b]), die kritische, abstracte

a) S. die Vorrede zur ersten Aufl. der Dogm. der evangel.-luth. Kirche, S. X.

b) S. d. Vorrede zur zweiten Aufl. v. J. 1821. S. XIII.

Betrachtung des Positiven waltete noch in ihm vor; den vollen Lebenston desselben hatte er noch nicht vernommen, und Philosophie und Geschichte gingen noch nicht zu gleichen Theilen bei ihm, oder vielmehr waren ihm noch nicht in ihrem richtigen Verhältniß erschienen. Jene galt ihm als die souveräne Herrin, diese mehr als die dienende Magd (ancilla). Er selbst hat darin einen Fortschritt seiner Theologie anerkannt, daß, wie er sagt, er sich immer mehr von dem todten Begriff losgemacht und das Leben und die Geschichte besser kennen gelernt habe. Und ich bin überzeugt, daß er mir nicht widersprechen würde, wenn ich sage, jener Fortschritt datire sich eben von der Zeit her, wo er sich bemühte, in Schleiermacher's Predigt und kirchliches praktisches Denken immer tiefer einzugehen.

Charaktervollen, selbständigen Männern ist es eigen, daß sie sich von Andern nichts aneignen, ohne es zuvor ihrer Art zu denken conform gemacht zu haben. Der organische Assimilationsproceß fordert dieß. So hat auch de Wette damals von Schleiermacher sich nichts angeeignet, ohne es sich zuvor gleichsam in seine Denk- und Sprechweise übersetzt und nach seinen Principien geprüft zu haben, ob es sich in den Zusammenhang seines Denkens organisch einfüge. Aber obwohl er meist zu finden glaubte, daß, was er von Schleiermacher aufzunehmen vermöge, eben das Seinige sey, nur daß die Anregung zur Entwicklung des Eignen von jenem ausgehe, so geschah es doch, daß er unvermerkt insofern von dem Seinigen etwas aufgab, als er durch jene Anregung bestimmt wurde, die Thatsachen des Evangeliums, das Positive überhaupt objectiver zu fassen und so milder, umsichtiger, wie er selbst gesteht, zu beurtheilen.

Aber gerade in dieser Zeit, wo sich de Wette immer freudiger und entschiedener dem Positiven zuwendete, hörte man unter der Hand, daß es unter den Anregungen des religiösen Interesses durch das bevorstehende Jubiläum der Re-

formation auch in den höheren Kreisen der Gesellschaft einer Cotterie am Hofe gelungen sey, die Ansicht geltend zu machen, daß, so lange noch die theologischen Facultäten zum Theil mit so entschiedenen Rationalisten wie de Wette besetzt seyen, die höchst nothwendige Neubelebung des gläubigen und kirchlichen Sinnes unter den angehenden Theologen vergebliche Hoffnung sey. Man munkelte sogar von einer höheren Orts wenigstens gewünschten Purification insbesondere der berliner Facultät, und Kundige meinten, es sey wenigstens augenblicklich namentlich für de Wette zu fürchten. Man weiß, wie dergleichen Gewitterstürme entstehen. Zuerst mochten wohl gegnerische, mißgestimmte und mißverstehende Zuhörer aus de Wette's Vorlesungen das eine oder andere kühne und kecke Wort aufgegriffen und hie und da angebracht haben bei Gleichgesinnten. Wie es denn geht, dergleichen wird weiter gesprochen, doppelt und dreifach mißverstanden und kommt mit Zusätzen und Consequenzen am Ende an Solche, welche nicht bloß urtheilen, sondern auch rathen und thun. Und so kam es, daß sonst achtbare, fromme Laien von Einfluß, welche den historischen Proceß der neueren Theologie weder kannten noch verstanden, kein Bedenken trugen, de Wette für einen bei seinen Gaben um so gefährlichern, unchristlichen Theologen zu erklären.

Als Schleiermacher aus sehr guter Quelle von der bevorstehenden, wenigstens möglichen Gefahr hörte, hielt er es für Pflicht des Berufs und der Freundschaft, dem allezeit von ihm hochgeschätzten, jetzt auch näher befreundeten Collegen öffentlich seine wesentliche Uebereinstimmung mit ihm und seine Zuversicht zu dessen christlicher Gesinnung und Strebsamkeit zu bezeugen und dadurch das öffentliche Urtheil über ihn zu berichtigen. Er glaubte, dieß am schicklichsten durch die Dedication seines kritischen Versuchs über das Evangelium des Lukas an de Wette thun zu können. Ich erzähle dieß zugleich in dankbarer Erinnerung an das Vertrauen, welches mir Schleiermacher schenkte, indem

er mir nicht nur die Zueignung vor dem Abdrucke zuschickte, um von mir zu wissen, ob er darin auch nichts irgendwie Verletzendes für den Freund, wie ich ihn kannte, geschrieben habe, sondern mir auch die besondere geheime Veranlassung der Zuschrift anvertraute. Jetzt, nach dem Tode beider Freunde, ist kein Grund mehr, die in vielfacher Hinsicht charakteristische Geschichte jener Dedication zu verschweigen.

Die Dedication selbst aber, jetzt wohl meist vergessen und selbst von denen, welche die Schrift selbst lesen, leicht überschlagen, ist für die genauere Kenntniß beider Männer und ihres damaligen Verhältnisses zu charakteristisch, so wie für die Geschichte der damaligen Zustände in ihren feineren Momenten zu wichtig, und enthält auch bei allem Individuellen für das sittliche Handeln zu viel allgemein Gültiges, als daß ich es mir versagen könnte, sie für diejenigen, welche das Buch nicht gleich bei der Hand haben, so weit sie hierher gehört, vollständig abdrucken zu lassen.

„Hoffentlich werden Sie, mein theurer Mitarbeiter und Amtsgenosse, es mir nicht verargen, daß ich Ihnen dieß Büchlein zuschreibe, ohne Sie deßhalb um Erlaubniß gefragt zu haben. Theils ist ja doch die Ueberraschung etwas in solchen Kleinigkeiten, theils wollte ich Ihnen nicht schon einmal vorher sagen und dann jetzt wieder, daß es mich dränge, eine öffentliche Bezeugung der innigen Achtung, von der ich gegen Sie erfüllt bin, hinzustellen, einer Achtung, die nicht nur Ihre gründliche und ausgesuchte Gelehrsamkeit zum Gegenstande hat, oder Ihren musterhaften Eifer als Lehrer, sondern vornehmlich Ihren reinen, herrlichen Wahrheitssinn und Ihren ernsten und strengen theologischen Charakter, einer Achtung, welche weit entfernt ist, den mindesten Abbruch zu leiden durch die wohl von uns beiden selbst eben so gut als von Andern anerkannte Verschiedenheit unserer Ansichten, auch über die wichtigsten Gegenstände unserer Wissenschaft und unseres Berufs. Wer in dieser Erklärung eine sträfliche Gleichgültigkeit, einen verwerflichen Indifferen-

tismus sieht, dem will ich seinen Eifer nicht beneiden. Es gibt aber allgemeine Wahrheiten, an der alle Menschen Theil haben, weil Gott kein Vater der Lügen ist, und an der auch keiner dem anderen seinen Antheil abspricht, ohne ihn zugleich des Wahnsinns zu zeihen. Es gibt eine andere Wahrheit, welche alle mehr in die Tiefen des Bewußtseyns eingetauchte Menschen haben, und auch, so lange sie sich in dieser Tiefe befinden, gar wohl einsehen, daß sie in Allen unfehlbar dieselbe ist; nur wenn sie aus der Tiefe wieder auftauchen, täuschen sie sich gar leicht und meinen, ein Anderer habe wohl statt der Wahrheit den entgegengesetzten Irrthum. Und so gibt es noch eine besondere Wahrheit, welche alle diejenigen bedürfen, die in die Welt des Christenthums eingewachsen sind, oder es kann ihnen in derselben nicht wohl seyn. Und von dieser haben wir auch Alle, eben so gewiß, als Gott kein mißgünstiger Schöpfer der Unglückseligkeit seyn kann, unser Theil, und Keiner sollte das dem Andern absprechen, wenn er ihn nicht eben so des Wahnsinns wegen anklagen will oder bedauern. Wenn nun doch fast Keiner sie wieder erkennt in der Art und Einkleidung des Andern, wenn fast Jeder von Vielen glaubt, sie ständen ihr feindlich entgegen: woher kommt das, als weil er entweder selbst diese Wahrheit noch nicht entkleidet genug angeschaut hat, oder weil er nicht so in Liebe zu den Andern entbrennt, daß es ihn drängt, sie sich ganz zu entkleiden? Wenn mir nun dieses Menschliche mit Jemanden begegnet, und mir es, weil seine Art und Einkleidung bestimmt und streng der einen Seite des Irrthums entgegensteht, dann vorkömmt, er möge wohl die Seite der Wahrheit, der jener Irrthum am nächsten liegt und am ähnlichsten sieht, gar nicht sehen und haben: so schäme ich mich dessen und entkleide mir ihn. Und finde ich dann gründliche Forschung, ernsten Wahrheitssinn, reines, sittliches Gefühl, so tröste ich mich, und denke: gesetzt auch, er sieht jetzt diese Seite der Wahrheit nicht, was wird er auch für sie thun und wie sie vertheidigen, wenn das,

Blatt sich wendet, er auf diese seine Aufmerksamkeit richtet, und ihm die Nothwendigkeit klar wird, gegen den entgegengesetzten Irrthum aufzutreten."

„Das ist mein Glaube, und zwar gerade mein christlicher Glaube, daß ich fest überzeugt bin, ein reines und ernstes Bestreben, vornehmlich über die heiligen Gegenstände des Glaubens sich verbreitend, müsse mit dem glücklichsten Erfolg gekrönt werden; und das ist meine christliche Liebe, daß ich in Jedem, den ich zu achten gedrungen bin, auch das Gute und Schöne aufsuche und wirklich sehe, was sich in diesem Augenblicke auch nicht äußert und sich vielleicht noch nicht ganz entwickelt hat. Wer aber einen andern Glauben hat und eine andere Liebe, dem will ich sie nicht beneiden. Doch verzeihen Sie mir diesen Erguß, der mehr für Andere ist, als für Sie." —

Ob und inwiefern diese öffentliche Bezeugung und Diversion dazu beigetragen hat, den drohenden Sturm gegen de Wette zu beschwören, weiß ich nicht. Zwei Jahre darauf entlud sich aber über seinem Haupte das aus Altem und Neuem gesammelte Gewitter in einer Weise, daß auch die tapferste Freundschaft Schleiermacher's und die entschlossene edle Verwendung der Facultät, ja der ganzen Universität nichts dagegen vermochten. Das Alles ist mit seinem Leid und tiefen Schmerz vorüber. Aber es bleibt in jener Zueignung und sollte nicht vergessen werden die edle Glaubens- und Liebesthat Schleiermacher's, so wie die Wahrheit seines Urtheils über de Wette's theologischen Charakter und Werth, welches den letzteren für viele ungerechte und unbillige Urtheile reichlich entschädigte. Was Schleiermacher damals von dem künftigen de Wette zuversichtlich hoffte, seine liebevolle Weissagung, ging immer mehr in Erfüllung; ja, es war davon in der That schon mehr in Erfüllung gegangen, als Schleiermacher damals wissen konnte.

De Wette nahm die Dedication nicht nur sehr erfreut und dankbar auf, sondern erwiederte sie auch ein Jahr darauf durch die Dedication der zweiten Ausgabe seiner biblischen Theologie (v. J. 1818) auf die würdigste Weise. Ich theile daraus, theils zur Bestätigung meiner Erzählung von dem bisherigen Entwicklungsgange, theils zur nähern Charakteristik des damaligen theologischen Standpunctes von de Wette, Folgendes mit.

Nachdem de Wette sich darüber erklärt, warum er dem Freunde zur Gegengabe eben diese Schrift darbringe, und sie der christlich-theologischen Milde und Unbefangenheit, der Schleiermacher so schön das Wort geredet, empfohlen hat, fährt er fort: „Wenn es schon nicht zu erwarten war, daß ein Theolog, der Ihnen die erste Anregung und Richtung verdankt, sich sollte nachher gänzlich von dem religiösen Standpuncte entfernt haben, so brauchte man nur auf den Gang meiner theologischen Ausbildung einen umfassenden Blick zu werfen, um zu sehen, daß er von dem einzig wahren Ziele keineswegs abführen konnte. Daß ich demselben näher gekommen bin auf eben dem Wege, den ich immer betreten habe, wird Ihnen ein Blick in diese neue Auflage zeigen, so wie ich als fleißiger Zuhörer Ihrer unvergleichlichen Predigten wissen kann, daß wir in der Hauptsache vollkommen eins sind. Wenn wir in der wissenschaftlichen Vermittelung der Einen Wahrheit und vielleicht in einzelnen historischen Ansichten von einander abgehen, so wünsche ich so wenig, daß dieß anders sey, daß ich es vielmehr für nothwendig und der Sache der Wahrheit förderlich halte. Mir scheint es nämlich, und gewiß auch Ihnen, die wichtigste Aufgabe für unsere neuere Theologie zu seyn, die eine christliche Wahrheit, in der alle Christen übereinstimmen müssen, nicht nur über alle Zweifel zu erheben, sondern auch, damit dieß eben geschehen könne, von eigenthümlichen Ansichtsweisen unabhängig aufzufassen. Man hat aus blindem Eifer

Manches als wesentlich dargestellt, was nur zur Verständigungsweise einer gewissen Zeit und Bildungsstufe gehörte, und dadurch den Zweifel in die Theologie eingeführt; wir aber müssen die christliche Freiheit von solchen Menschensatzungen entbinden und sie dadurch nur williger machen, sich dem göttlichen Gesetze Christi zu unterwerfen. Daß mir das Loos gefallen ist, neben und mit Ihnen an diesem Werke zu arbeiten, erkenne ich mit freudigem Dank als eine der glücklichsten Fügungen meines Lebens und wünsche nichts mehr, als die Dauer und immer tiefere Befestigung dieses schönen Verhältnisses."

Dieser Wunsch ging nur insofern in Erfüllung, als auch nach dem bald darauf erfolgten Weggang de Wette's von Berlin das unterdessen immer inniger gewordene Verhältniß bis zu Schleiermacher's Tode fortbestand und beide in der Entwicklung des theologischen Denkens einander immer näher kamen, so daß sie den seitdem immer mehr hervortretenden Parteien, von denen die eine die Theologie durch die confessionelle Orthodoxie, die andere durch die hegel'sche Speculation und noch eine andere durch eine träge, faule Frömmigkeit von Neuem ihrer angeborenen und berechtigten Freiheit berauben wollte, wie Ein Mann in Einem Geiste tapfer sich entgegengestemmt haben, jeder, so lange ihm Gott des Lebens Frist gesetzt hatte.

Auf diese Weise bildete sich zwischen de Wette und Schleiermacher ein schönes, engeres Umgangsverhältniß, so daß man sie bei einander in häuslicher Gesellschaft traf und auf gemeinsamen Fahrten und Gängen über Land, und hier nicht selten in lebhaftem Austausch der Gedanken. Unvergeßlich ist mir und gewiß noch Vielen, welche dabei waren, in dieser Beziehung die heitere Partie nach Grunewald bei Berlin im Sommer 1818 mit vielen Studenten, wo der ganze Tag im anmuthigsten Wechsel von heiteren Liedern und ernsten Gesprächen verbracht wurde.

Weniger gelang es, zwischen de Wette und Neander ein ähnliches Verhältniß zu Stande zu bringen. Es that mir weh und ich beklagte es oft gegen beide mir gleich befreundete Männer, daß sie, obwohl durch Gottes Fügung collegialisch verbunden und zu lebendigem Geistesverkehr und gegenseitiger Handreichung ihrer verschiedenen Gaben berufen, doch einander so fern und fremd ständen. Bei dem edlen Sinne beider war dann, wenn ich so klagte, jeder gern zur Anknüpfung bereit. Auch kam es durch meine Vermittelung zweimal zu einem schönen Ansatz, aber zu keiner beharrlichen Fortsetzung des gegenseitigen Verkehrs. Die erste Scene der näheren Zusammenkunft wenigstens ist für beide zu charakteristisch, als daß ich sie nicht erzählen sollte. Es war bei einem akademischen Festmahle zur Feier des königlichen Aufrufs der Freiwilligen im Jahre 1813, dessen Andenken die Universität damals zu feiern gewohnt war, — im Februar 1817, wo ich beide Männer auf ihren Wunsch zusammenführte. Sehr bald kam es mitten unter dem allgemeinen Freudengeräusch des sich aufhebenden Festmahles an einem stilleren Plätzchen zu einem lebhaften Zwiegespräch über die differenten Principien ihrer Theologie. Aber kein Principienstreit führt unmittelbar zu einem Friedensschlusse. So war es auch hier. Man trennte sich wohlwollend und freundlich, aber ohne Einigung, jeder blieb bei seinem Satze. De Wette sagte: daß wir Gottes Geist und Offenbarung und eigene Vernunft in uns richtig unterscheiden, dafür liegt Grund und Kriterium in unserer subjectiven Vernunft, so wie wir Traum und Wachen aus und in uns selber unterscheiden. Neander dagegen hielt fest, daß jene Unterscheidung in ihrer Wahrheit aus der Offenbarung, aus dem Geiste Gottes sey, daß wir eben nur in seinem Lichte das Licht sehen. So standen einander persönlich gegenüber in de Wette das Princip des subjectiven Idealismus in der Theologie, in Neander das Princip des objectiven Realismus. Der unparteiische, ruhige

Zuhörer fand Wahrheit auf beiden Seiten, aber die Verständigung und Ausgleichung schien nur möglich vermöge einer tiefer eingehenden Dialektik des Gegensatzes. Dazu aber war weder Ort noch Zeit. Man versprach gegenseitig, den Streitpunct weiter mit einander zu erörtern. Aber auch bei einer zweiten Zusammenkunft auf de Wette's stiller Studierstube und in einer ruhigeren Verhandlung kam man nicht weiter. Indessen war doch eben der Anfang gemacht worden, welcher weiter führen konnte. Daß es aber nur bei diesem Anfange blieb, lag theils in den äußeren Verhältnissen, theils darin, daß ein geordneter Anknüpfungspunct zu näherem Umgange, wie ihn Schleiermacher's Kirche de Wette bot, hier gänzlich fehlte. Späterhin hat unser Freund Neander, als ein echter Geschichtsmann und christlicher vir cordatus, den viel gefährlicheren Gegensätzen, welche seitdem hervorgetreten, gegenüber, sowohl de Wette als Schleiermacher, mit denen er sich im Kampfe dagegen Eins wußte, volle Gerechtigkeit widerfahren lassen, auch öffentlich, und durch sein so eben erst ausgesprochenes [a]) genugthuendes, edles Wort über de Wette's „echte Nathanaelsseele" mich zu dem herzlichsten Danke im Namen meines entschlafenen Freundes verpflichtet.

Unter diesen Verhältnissen und Anregungen lebte ich mich mit de Wette immer mehr ein. Wir ließen nicht wieder von einander.

Auf unseren regelmäßigen Spaziergängen des Sonnabends nach Charlottenburg, oft in Begleitung des auch an theologischen und philosophischen Debatten gern theilnehmenden Boeckh, kamen die Studien der Woche zur Sprache. Man besprach in gegenseitiger Offenheit und ruhiger Disputation, ohne allen Zwist, abweichende, wie übereinstimmende Ansichten, und wie der Jüngere sich an dem

---

a) S. deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben 1850. Nr. 1. S. 6. Anm.

Meister emporhob und sich seiner Eigenthümlichkeit durch den Gegensatz immer bewußter wurde, so verschmähte auch der Meister es nie, in die Denkweise des Jüngeren einzugehen und sich mit ihm zu verständigen. Diesen peripatetischen Studien verdanke ich unendlich viel. Manches Wort, das ich damals von de Wette hörte, ist mir nach Jahren oft erst recht fruchtbar geworden. Auch trugen diese theologischen Spaziergänge unmittelbar ihre litterarischen Früchte. Die gemeinschaftlichen Unternehmungen der Synopsis der drei ersten Evangelien, der theologischen Zeitschrift, wofür zur Mitherausgabe auch Schleiermacher gewonnen wurde, endlich einer neuen kritischen Ausgabe sämmtlicher Werke Luther's wurden in diesen gemüthlichen Sonnabendszusammenkünften unter uns verabredet. Wir wünschten und dachten damals, länger zusammen zu bleiben. Aber Gott hatte es anders beschlossen.

Unsere Trennung, als ich im Herbst 1818 nach Bonn ging, noch mehr aber die unglückliche Entfernung de Wette's von Berlin ein Jahr darauf, machte die Fortsetzung der Zeitschrift, deren Entstehung, besonderen Zweck und Geist de Wette's Vorrede zum ersten Hefte erörterte, unmöglich. Ebenso mußte die gemeinsame Besorgung der neuen Ausgabe der lutherischen Werke, welche ganz besonders auf unser Beisammenbleiben in Berlin berechnet war, aufgegeben werden. De Wette gab für sich die Briefe Luther's heraus. Mir war nur vergönnt, im Herbste 1819 das Unternehmen durch einen allerdings tendenziösen, auf die kurz vorher geschehene Beschlagnahme aller Papiere und Briefe der beiden Welcker und Arnd's bezüglichen Abdruck der kleinen Schrift Luther's wider Herzog Georg von Sachsen über gestohlene Briefe im Publicum anzukündigen.

Unsere theologischen Gespräche führten natürlich nicht selten auf die Bedeutung der Philosophie von Fries für die Theologie. Aus dieser hatte de Wette das philosophische Schema seiner theologischen Begriffe entnommen. Er

hatte sich dieselbe durch gründliches Studium und längeren freundschaftlichen Umgang mit Fries lebendig und frei angeeignet und fühlte sich in ihr befriedigt. Ich kannte sie nur im Allgemeinen aus der Geschichte der Philosophie und aus de Wette's Schriften. Aber diese allgemeine Kenntniß reichte für mich hin, de Wette's philosophische Denk- und Sprechweise in der Theologie zu verstehen und ihm in seinen Argumentationen folgen zu können. Wie er sich nun oft wunderte, daß ich dieß ohne genaueres Studium der Philosophie von Fries vermöchte, so forderte er mich auch wiederholt dazu auf. Aber theils lag mir ein solches Studium damals zu weit von meinem Wege ab, theils fand ich mich, so oft ich es auch de Wette zu Liebe versuchte, davon zu wenig angezogen; ich war schon zu sehr auf Schleiermacher's Methode und Art zu philosophiren gesteuert. Wenn ich ihm dieß nun offen gestand, so konnte er es wohl bedauern und beklagen, daß Fries so wenig Eingang finde, aber dieß hinderte unsere gegenseitige Verständigung auch in der dogmatischen Theologie nicht. Es war ihm genug, daß ich gern anerkannte, daß die Philosophie von Fries auch ihr Recht an die Theologie habe, so gut, wie jede andere, und daß sie, wie die kantische, eine Seite habe, von der sie sich zum wissenschaftlichen Organ im theologischen Denken eigne. Von einer allein selig machenden philosophischen Schule wußten wir beide nichts.

Unsere Freundschaft hatte eine zu tiefe, feste Wurzel, um durch die Trennung geschwächt zu werden. Die bald darauf erfolgte Katastrophe in seinem Leben, deren Unglück er mit großer christlicher Männlichkeit und Ergebung trug, machte das Verhältniß nur noch inniger und steigerte meine Achtung und Treue gegen den vielfach verkannten und unbillig beurtheilten Freund. Ein gerade nicht sehr lebhafter, aber nie unterbrochener Briefwechsel, der sich bei besonderen Ereignissen und Schicksalen, die den einen und anderen trafen, immer wieder neu belebte, noch mehr aber wiederholtes

persönliches Zusammentreffen erhielt uns auf dem Wege wachsender Freundschaft und Einigung der Herzen.

So oft wir wieder auf Tage zusammen lebten, habe ich mich an ihm erfreut und erbaut, je länge je mehr. Unveränderlich derselbe in seinem eigensten, wahrsten Wesen, erschien er mir jedesmal geförderter, vollendeter, reicher, so als Theolog, wie als Christ.

Das erste Mal, daß wir einander nach unserer Trennung wiedersahen, war in Nordhausen am Harz im Jahre 1822 mit Schleiermacher, als er eben in Braunschweig zur Wahl gepredigt hatte. Da stand er nun vor mir, der ehemalige rein abstracte Professor, jetzt als aufrichtig begeisterter Prediger des göttlichen Wortes, der keinen höheren, schöneren Beruf kannte, als den geistlichen, noch ganz erfüllt von der Erhebung des Geistes, welche ihm die Verkündigung des Evangeliums vor einer zahlreich versammelten und andächtig aufmerksamen christlichen Gemeinde gewährt hatte. Das seyen, sagte er, die Culminationspuncte des theologischen Lebens, zugleich die tiefsten Quellpuncte auch für das wissenschaftliche Verstehen des Evangeliums. Er hatte zur selbigen Zeit den Ruf nach Basel als Professor der Theologie. Aber wie stark auch bei ihm, seiner Lehrgabe entsprechend, die Lust zum akademischen Lehramte war, er war fest entschlossen, den Ruf an die Katharinengemeinde in Braunschweig anzunehmen. Gott hatte es anders gefügt. Er ging nach Basel, menschlichem Ansehen nach zum Frommen der akademischen Theologie, der er durch ein vielbeschäftigtes Predigtamt zu sehr entzogen worden wäre. Aber die Freude am Predigtamt und an der lebendigen Praxis in der Kirche blieb, ja wuchs in ihm. Als er mehrere Jahre darauf einen Antrag als Hauptpastor nach Hamburg hatte, wäre er gar zu gern dahin gegangen, wenn ihm nicht in dem Augenblicke die Pflicht der Dankbarkeit gegen Basel und der Treue gegen die Universität als die höhere erschienen wäre.

Aber ich darf noch einmal auf unsere Zusammenkunft am Harz zurückkommen, um mich noch einmal in der Erinnerung an dem interessanten Contrast zu laben, der eines Morgens zwischen de Wette und Schleiermacher hervortrat. Während die Gesellschaft sich auf Schleiermacher's Zimmer zum Frühstück allmählich zusammenfand, saß dieser still für sich und schrieb mitten unter Gesprächen noch an seinen Anmerkungen zur neuen Ausgabe seiner Reden über die Religion, de Wette aber sprach lebhaft von der Herrlichkeit des Predigtamtes und seiner freudigen Hoffnung, als Pfarrer der Gemeinde immer tiefer in das Wesen und Leben der Kirche einzudringen.

Wie er in Weimar, während seines unfreiwilligen Privatlebens, aus rein innerem Geistestriebe zuerst wieder zu predigen angefangen hatte, weit entfernt, damit eben nur eine neue Versorgung zu suchen, so hat er auch fortwährend in Basel, so oft es ihm möglich war, aus reiner Freude an der Kirche des Herrn gepredigt, um, wenn auch intermittirend, was er je länger je mehr als sein Ideal ansah, wie Schleiermacher, sein akademisches Lehramt und seine theologische Forschung durch die Predigt vor der Gemeinde und durch praktische kirchliche Erfahrungen zu beleben und zu befruchten.

Drang er nun auf diese Weise immer tiefer in das Positive und Kirchliche ein, also, daß er immer mehr sich in die Lebensmitte des Evangeliums, die Einheit des Glaubens und Wissens von den göttlichen Dingen, hineinlebte, so war es eben nur ein ganz natürlicher Proceß, daß auch seine wissenschaftliche Theologie je länger je mehr dieses Leben seines Geistes in der Mitte und Tiefe des Evangeliums darstellte. Zwei Schriften bezeugen dieß auf eine unzweideutige Weise: Das Wesen des christlichen Glaubens, vom Standpuncte des Glaubens dargestellt, 1846, und seine ein Jahr vor seinem Tode geschriebene Vorrede zur Erklärung der Offenba-

rung Johannis. Spricht er hier geharnischt gegen die Verwirrungen und Bethörungen der Zeit in Kirche und Staat, indem er bekennt, „daß er gewiß wisse, es sey in keinem anderen Namen Heil, als im Namen Jesu Christi des Gekreuzigten, und es gebe für die Menschheit nichts Höheres, als die in ihm verwirklichte Gottmenschheit und das von ihm gepflanzte Reich Gottes": so hat er in jener Dogmatik den Hauptzweck, „in die für den Glauben und das Kirchenleben empfängliche und erregte Zeit verständigend hineinzutreten mit einer einfachen, für jeden Gebildeten verständlichen, jedes unverdorbene Gemüth ansprechenden Darstellung der wesentlichen Wahrheiten des christlichen Glaubens in ihrer auf Schrift und Vernunft beruhenden zweifellosen Gewißheit, unter gleich energischer Abweisung des alten verflachenden und des neuen auflösenden Rationalismus einerseits, andererseits des wieder erwachenden Scholasticismus, welcher den gläubigen Gemüthern wieder alte, längst überwundene Menschensatzungen und unfruchtbare Spitzfindigkeiten aufdringen und den unseligen Confessionsstreit von Neuem anfachen will, und zugleich mit dem entschiedensten Widerspruch gegen den historischen Skepticismus und Nihilismus der neuesten Kritik." — Man kann dieser Darstellung im Einzelnen widersprechen. Aber das Ganze, der Geist derselben, die innere Ruhe und Lebendigkeit, die Klarheit und Innigkeit darin muß jedes empfängliche theologische Gemüth erfreuen und mit tiefer Achtung gegen den Mann erfüllen, der mehr als irgend ein Anderer in der Zeit den guten Kampf ritterlich durchgekämpft und rein durch treuen, gewissenhaften Dienst in der Erforschung und Liebe der Wahrheit tiefen Glauben mit reichem Wissen in sich versöhnt hat a).

Der de Wette in dieser Glaubenslehre ist allerdings ein anderer, als der mehrere dreißig Jahre früher über die

---

a) Vergl. m. Anzeige dieser Schrift in den Götting. G. A. 1846. Stück 40 ff.

Dogmatik zu schreiben anfing, und doch ist er wieder ganz derselbige seinem innersten Wesen nach. Es ist derselbe Mann, der die Wahrheit über Alles liebt und mehr als sich selbst, der in jedem Augenblick wahr und aufrichtig, furchtlos und tapfer bekennt, was er als die Wahrheit erkannt hat; derselbige Mann, der, als er zu forschen und auch zu zweifeln anfing, den religiösen Glaubensgrund in sich hatte, aber als einen bildsamen Lebenskeim, der in der täglichen Arbeit an sich selbst und an der gegenständlichen Wahrheit organisch wuchs und sich unter Sonnenschein und Regen in demüthiger Hingabe an Gott und sein Wort zur schönsten Lebensgestalt vollendete. Eben in dieser Beziehung steht de Wette vor uns als ein edles theologisches Musterbild, daß er, wie die Freiheit, so auch die Wahrheit nicht für einen leichten Raub hielt, sie nicht als eine eben vom Baume leicht abgeschüttelte oder abgefallene Frucht bequem aufnehmen und genießen, sondern als die verdiente Frucht großer Arbeit und Forschung, so wie einer gewissenhaften Benutzung der von Gott verordneten Führungen und Weisungen, kurz als wahrhaft sittliches Gut der göttlichen Reichsgerechtigkeit (Matth. 6, 33.) haben und besitzen wollte. Möge namentlich die heutige theologische Jugend erkennen, daß ihr Gott nicht umsonst solche theologische Musterbilder, wie de Wette, geschenkt hat! —

Ich sah den Freund zum letzten Male im Herbste 1845 in Basel, damals noch in der heiteren Jugendlichkeit einer vegeta senectus, die er sich bei aller Arbeitsamkeit zu erhalten gewußt. Er hatte so eben seine Darstellung des Wesens des christlichen Glaubens vollendet und rüstete sich zur Reise nach Italien, mit frohem frischen Sinn und Geiste. Es war mir, als sollte ich noch einmal alle schönen Züge seines liebenswürdigen und liebevollen Wesens in der Anschauung zusammenfassen. Er war zufällig im Hause, dem von dem Geräusch der Stadt abgelegenen, fast ländlichen, allein; Frau und Tochter waren schon voraus nach

Italien. Aber er verstand aufs schönste, den Gast zu pflegen und mit fast hausmütterlicher Aufmerksamkeit für Behagen und Wohlseyn in seinem Hause zu sorgen. Morgens früh schon an der Arbeit, unterbrach er sich gern theils durch Gespräch, theils durch kleine Gartenarbeit und Blumen- und Weinstockpflege, die er immer geliebt hatte. Aus einem Morgengespräch ist mir noch besonders erinnerlich, wie anerkennend und lobend er von Ewald sprach, mit dessen Auslegung des Hiob er sich eben beschäftigte, in seinem edlen Wahrheitssinne und seiner Bescheidenheit allezeit unbeirrt durch manche schmerzliche Erfahrungen des Verkanntwerdens und der Feindschaft. Mittags und Nachmittags war er in größerem Freundeskreise froh und heiter, zu allem heiteren Scherz wohl aufgelegt, voll Freude an der schönen Natur und an jeder geistigen Lebensbewegung im Gespräch. Dieses heitere Lebensbild, unzertrennlich für mich, so von dem schönen, sonnigen Tage und der reizenden Natur in den Umgebungen von Basel, wie von der geistigen Verklärung des glücklichen Alters und dem schönen Familienleben mit liebevollen Kindern, — habe ich von ihm mitgenommen, und in diesem Bilde ist er mir von der Erde geschieden, der liebe treue Freund.

So steht er nun in irdischer Heiterkeit und zugleich in jenseitiger, himmlischer Verklärung, neben Schleiermacher, vor meiner Seele, ein schönes leuchtendes Doppelbild von oben, welches zu den heiligen Höhen hinaufwinkt, wo alles Licht ist und aller theologischen Räthsel Lösung.

Ich danke Gott, daß er mir die Gnade geschenkt hat, solche Männer im Leben näher geschaut und in Liebe und Verehrung mich an ihnen erfreut, erhoben und erbaut zu haben. Je süßer die Gewohnheit war, mich an sie zu halten, mich an ihnen auf meinem Lebenswege zu orientiren, desto mehr vermisse ich sie oft, zumal in dieser Zeit der Wirren. Aber es ist auch etwas, ja es ist mehr, solche verklärte Musterbilder, jenseitige, vor Augen und im Herzen

zu haben. Und so mag ich wohl auch meinem lieben Freunde de Wette wehmüthig nachrufen: Quis desiderio sit pudor aut modus Tam cari capitis, — auch in Beziehung darauf, was bei Horaz dort folgt: Cui pudor et iustitiae soror, Incorrupta fides, nudaque veritas, Quando ullum invenient parem? Aber ich bescheide und getröste mich auch und halte an dem Worte der heil. Schrift, womit ich einst Schleiermacher ein Buch widmete: Gedenket an Eure Lehrer, welche Euch das Wort Gottes gesagt haben, welcher Ende schauet an und folget ihrem Glauben nach!

Göttingen, in den Weihnachtsferien 1849.

2.

Ueber neue Beiträge zur jüdischen Geschichte aus griechischen Historikern;

ein kritischer Brief an die Doctoren der Theologie Ullmann und Umbreit.

Von

D. Friedrich Creuzer.

Je lebhafter ich an dem gedeihlichen Fortgang Ihrer Studien und Kritiken Antheil nehme, desto erfreulicher war mir Ihre neuliche Aufforderung, dieser Zeitschrift wieder einen Beitrag zuzuwenden; und somit übersende ich Ihnen, um wenigstens meinen guten Willen zu zeigen, alsobald das Folgende.

Ueber einige griechische Historiker, welche die Geschichten des alten Morgenlandes berühren, wie Hekatäus von Abde-

rollet sich denn auch unter diesem neuen Titel der Escurial-Excerpte ein mehr oder minder vollständiges Gemälde von Staatsveränderungen aller, aber fast immer gewaltsamer, Art in den Reichen der Assyrer, Meder, Perser, Lydier, Ebräer, der macedonischen und pontischen Länder, unter den Seleuciden, Lagiden, in den Städten Griechenlands, in der römischen Republik bis zum Untergange des Freistaates u. s. w., aus den Schriften des Polybius, Diodor, Dionysius und des Nicolaus vor unsern Augen auf.

Jedoch bei dem engen Raume, den ich in dieser Zeitschrift billiger Weise in Anspruch nehmen darf, beschränke ich mich für jetzt auf Betrachtung eines Zuwachses, den die Geschichte Herodes des Großen und der nächstfolgenden Herodiaden mit diesen eben erst publicirten Escurial-Excerpten aus einer Schrift des Damasceners Nicolaus gewinnt. Ueber diesen Geschichtschreiber muß ich jetzt um so mehr einige Erörterungen vorausschicken, als sich neuerlich für und gegen ihn wieder mehrere Stimmen erhoben haben a): Von ansehnlicher Geburt in Damascus, Sohn des Antipater und der Stratonicea, scheint er schon damals die Bekanntschaft Herodes des Gr. gemacht zu haben b), den er seit dieser Zeit auf vielen Ge-

---

a) Unter den Alten gehöret zu den letztern vorzüglich Josephus, worauf ich unten zurückkommen werde. Alles Uebrige findet man zusammengestellt bei Vossius de Historicis graecis und bei dessen Herausgeber Westermann, p. 221 sq., und in Pauly's Real-Encyclopädie der class. Alterth.-Wissensch. V. S. 629 f. Hierzu kommen nun Egger, Examen critique des historiens anciens de la vie et du regne d'Auguste, Paris 1844, mit meiner Kritik dieses Buchs in den Wiener Jahrbb. der Litt. Band 122. Jahrg. 1848. S. 25 ff. und jetzt die Einleitungen der beiden neuesten Herausgeber der Fragmente des Nicolaus, Feder und Müller.

b) Geboren gegen a. 64., ward Nicolaus schon damals Sekretär (ὑπογραφεύς) desselben, da er als Statthalter von Galiläa sich vor den Juden nach Damascus hatte flüchten müssen, und ward also, nach dem Beispiele seines Vaters, in seinen männlichen

schäftsreisen begleitete. Die wichtigste derselben war die nach Rom, wo es ihm gelang, seinem Fürsten die verlorne Gnade des Kaisers Augustus wieder zu gewinnen und ihn fortdauernd in dessen Gunst zu erhalten; so wie er sich denn selbst durch ein angenehmes Aeußere, gefälliges Betragen, durch den Glanz seiner Kenntnisse und Uebung in den schönen Künsten a) in dem bleibenden Besitz des kaiserlichen

Jahren mit fürstlichen Geschäften betraut, wozu ihn sowohl seine Fähigkeiten, als ausgebreitete wissenschaftliche Kenntnisse vorzüglich geschickt gemacht hatten. (Vergl. K. Müller, p. 343 sq.)

a) Der ganze umfassende Bildungskreis, den Nicolaus ebenfalls nach seines Vaters Beispiel in seinen Studien und Uebungen schon von Jugend auf umfaßte, ist von ihm selbst gezeichnet de vita sua, beim Suidas in *Νικόλαος* (s. Fragm. 2. [nicht 3.] bei K. Müller, p. 349.). Wenn dort bemerkt wird, daß er auch Tragödien und Komödien nicht ohne Glück verfaßt habe, so erinnert dies an die Tragödie Susanna (*Σωσανίς* oder *Σωσάννα*), die er am Hofe des Herodes gedichtet und vermuthlich auch zur Aufführung gebracht hatte. Freilich will K. Müller mit Holsten und mit Bernhardy zweifeln, daß unser Nicolaus ihr Verfasser sey. Daran hat aber niemand außerdem gezweifelt, auch Coray nicht (s. Korae's zu des Nikolaos Fragmenten p. 363.), und sollte wohl Eustathius (ad Dionys. Perieg. 976.), der einzige Zeuge, auf den man sich berufen kann, wenn er einen späten christlichen Hymnendichter Johannes von Damascus als Verfasser meinte, neben der Berufung auf den Geschichtschreiber Arrianus, sich so ausgedrückt haben: *ὁ γράψας τὸ δρᾶμα τῆς Σωσάννης, οἶμαι, ὁ Δαμασκηνός.* Von Komödien führt Stobäus nicht weniger als 44 unter dem Namen des Nicolaus auf, was die neuern Kritiker für einen Irrthum halten; weil jedoch Photius diesen Namen unter den Komikern auch anführt, so bleibt nur übrig, daß wir dem Nicolaus diese dramatische Gattung nicht absprechen dürfen (s. K. Müller, p. 344.). Daß Nicolaus durch ähnliche Aufmerksamkeiten auch am Augusteischen Hofe sich beliebt zu machen verstand, ist von mehreren Seiten bezeugt (Plutarch. Sympos. VIII, 4. p. 933. Wyttenb. Athen. XIV, 652. a. p. 1451. Dindf. Plin. H. N. XIII, 14, 9. Vergl. K. Müller, p. 343.). Es wird nämlich erzählt, daß er den Kaiser regelmäßig mit

Wohlwollens festgesetzt hatte. Daß dieser Gesandte des Herodes außerdem in mancherlei Geschäften abwechselnd in Rom und in Jerusalem gelebt und daneben auch ausgebreitete Reisen gemacht, ist bezeugt, obschon wir von seinen spätern Schicksalen so wenig genauere Kunde haben, daß wir nicht einmal wissen, ob er in Rom oder in Apollonia, wo Augustus seine Studien früher gemacht, sein Leben beschlossen habe. (Vergl. K. M. p. 344.)

Bisher wurde zweier Arten von Geisteswerken des Nicolaus, die nicht zu den historischen gehören, gelegentlich gedacht. Für uns sind aber diese letzteren gerade die Hauptsache, und von diesen muß nun zunächst die Rede seyn. Ich werde daher, alles frühere über den Geschichtschreiber Nicolaus Gesagte als bekannt voraussetzend, von den zwei neuesten schneidenden Urtheilen ausgehen, sodann den Standpunct festzustellen suchen, wovon ein solcher Schriftsteller meines Bedünkens betrachtet werden sollte, und endlich die Nachrichten und Ansichten, die uns ein dritter neuester Kritiker von des Nikolaos Schriften mittheilt, mit etlichen eigenen Bemerkungen folgen lassen. Egger a) beschließt seine Kritiken über diesen Historiker mit folgenden Worten: „Les longs fragments qui nous restent de son histoire universelle dans Josephe et le fragment de l'éducation de César Auguste (περὶ ἀγωγῆς Καίσαρος Αὐγούστου) imitation de Xenophon (περὶ Κύρου παιδείας) portent le cachet d'une partialité maladroite et d'une flatterie sans dignité, qui nous laisseraient peu

einer bei diesem sehr beliebten Art syrischer Datteln zu versorgen pflegte, die dieser nach seinem Namen Nikolaen (νικολάους) nannte, welchen Namen sie seitdem behielten. Daß eine von diesem Peripatetiker und Naturforscher verfaßte Schrift περὶ φυτῶν lange fälschlich dem Aristoteles beigelegt und erst neulich jenem vindicirt worden, darüber lese man Zell und Bähr in Pauly's Real-Encyklop. I. S. 805. und V. S. 629 f.

a) Examen critique — de la vie d'Auguste, p. 104., vergl. p. 10.

le regrets sur la perte de ces ouvrages, si le temoignage d'un contemporain ne gardait pas toujours quelque importance." Diesem Verdammungsurtheil sich anzuschließen, hat unser deutscher Kritiker K. Müller [a]) nicht das geringste Bedenken getragen. Er nennt den Nicolaos geradezu Schmeichler des Herodes und Lobredner des Dictators Cäsar und des Kaisers Augustus, der alle Handlungen dieser Männer von der vortheilhaftesten Seite darstelle, ihre Schwächen und Uebelthaten verschweige, gleich dem Römer Vellejus Paterculus.

Ob Nicolaus gerade in den hier zuerst mitgetheilten Bruchstücken mehr als Schmeichler denn als Freund des Herodes und als eben so einsichtsvoller wie treuer Diener auch des Augustus erscheine, wird sich im Verfolg von selbst ergeben. Ueberhaupt aber will ein so seltner Welt- und Staatsmann nicht nach dem Maßstab eines bloßen Geschichts-Sammlers und -Schreibers bemessen seyn. Nikolaos, in einem reichen Hause geboren, hat zum Vater einen Mann, der aller benachbarten Fürsten Consulent und mit vielen Gesandtschaften betraut gewesen [b]). Er selbst betritt eine noch größere Laufbahn, lernt die Welt kennen auf Reisen, an den Höfen des Herodes, des Augustus und anderer Fürsten; alle Hilfsmittel, worüber sie zu gebieten haben, stehen ihm, ihrem Freunde, zu Gebot. Von Natur reich begabt, in den Schulen der Rhetoren und Philosophen gebildet, wird er ganz natürlich zum Schreiben veranlaßt, zur Abfassung der Bildungsgeschichte des Kaisers, zu seiner eignen Biographie, worin sein König natürlich eine Hauptstelle einnahm. — Da schrieb er eben, wie ein Hof- und Welt-Mann zu schreiben pflegt. Nun unternimmt er Größeres, wieder auf seine Weise, nach seiner hohen Stellung,

---

a) Ad Nicolai Damasceni fragmenta, pag. 347.

b) Suidas in Ἀντίπατρος, vergl. Nicolai Fragm. 1. p. 348. Muelleri.

mit reicher Gelehrsamkeit und eben so reicher Erfahrung. Gewohnt, Alles und somit auch das Geschichteschreiben im Großen und Ganzen zu nehmen, legt er es auf eine Universalhistorie von vielen Büchern (πολύβιβλος ἱστορία) a) an, wobei er nach seinem peripatetischen Realismus, so zu sagen, den ganzen Kosmos in Raum und Zeit vor Augen hat. Daher dürfen wir uns nicht wundern, daß dieses Werk zum österen als eine Fundgrube zu verschiedenen Zwecken auszugsweise benutzt wurde. So war z. B. eine Parthie desselben unter dem Titel „Assyrische Geschichte" besonders ausgegeben worden. Eine andere Parthie, vielleicht von einem seiner gelehrten Schreiber, über die ein solcher Staatsmann in Menge zu gebieten hatte, auf seinen Befehl aus der Universalgeschichte oder auch aus andern Werken (s. unten) ausgezogen, wurde dem König Herodes zugeeignet. Sie war betitelt: Sammlung sonderbarer Sitten, παραδόξων ἐθῶν [nicht ἠθῶν, wie Schöll geschrieben] συναγωγή b).

Und hier erhebt sich die Frage über die Glaubwürdigkeit des Nicolaus nochmals und im Allgemeinen. Da sage ich denn: Wer wird einen solchen Universalhistoriker

---

a) Der Umfang von 144 Büchern hat nichts Unglaubliches (Athen. V, 54. p. 542. ed. Dindf.).

b) Phot. Cod. 189., woraus Stobaeus Florileg. V, 121. eine Anzahl von Artikeln herausgegeben, die neulich A. Westermann in geographische Ordnung gebracht, und seinen Paradoxographis graecc. einverleibt hat (s. daselbst p. XXXII sq. und p. 166—177.). Ohne Zweifel waren in diesem Auszug, wie in dem großen Werke selbst, die Früchte seiner Reisen niedergelegt, und Nicolaus pflegte die Methodik des literarischen Studiums mit der Methodik des Reisens zu vergleichen (Suidas in Νικόλαος). Ein Beispiel, wie auch die neuesten indischen Forschungen aus dieser ethischen Völkertafel, auf die wir, wie auf die übrigen Werke des Nikolaos, noch einmal zurückkommen werden, ist, nach Lassen, von mir in der Symbolik (I. S. 228. dritt. Ausg.) angeführt worden.

in Bausch und Bogen loben oder tadeln wollen? Muß ein solcher doch sich von hundert Führern leiten lassen, von treuen und des Weges kundigen und von trügerischen und blinden. So kann er selbst in den Geschichten der fernen Vorwelt der zuverlässigste Zeuge seyn, wenn er zuverlässige Gewährsmänner hat und zugleich kundige und sorgfältige Excerptoren (denn die Natur der Sache bringt es mit sich, daß ein so vielbeschäftigter Staatsmann nicht Alles selbst lies't, sondern das Meiste sich von seinen Literatoren ausziehen, und als Material seiner historischen Arbeiten sich liefern läßt). Ein Anderes ist es, wo er über selbsterlebte und selbstgesehene Dinge zu berichten hat [a]).

Und dabei bleibt er doch immer ein morgenländischer Grieche, wie Hegesias aus Magnesia, dessen Uebertreibungen, in Sachen wie in Schreibart, berühmt geworden. Eben so verlor sich Nikolaos in rhetorische Parthien, und phantasiereich, wie er war, und selbst Tragödien-Dichter versäumte er keine Gelegenheit, sich in pathetischen Darstellungen zu zeigen, wie z. B. in den Lydischen Geschichten [b]), wo oftmals Dichtung und Wahrheit wundersam vermengt erscheinen. In andern Parthien hinwieder gab er sich plan und einfach, theils wo er neuere Begebenheiten zu erzählen hatte, oder guten classischen Schriftstellern folgte; denn er schrieb, was den compilirenden Geschäftsmann verräth, seine

a) Z. B. über des Crassus Zug gegen die Parther, den er zu Damascus selbst mit angesehen hatte, über Lucullus, über des Brutus und seiner Verbündeten und Gegner Thaten und Schicksale, wobei ihn denn auch Plutarch unter seinen Führern nennt (s. Heeren de fontibus vitarum Plutarchi, p. 158. 161. 175.).

b) Von der Zarina, vom Kambles, von Krösus auf dem Scheiterhaufen; vergl. meine Historicorr. antiqq. fragmm., p. 185. — Einige neue Belege liefern aus derselben Parthie diese Escurial-Excerpte. Ueber den Hegesias vergl. Wyttenb. Biblioth. Crit. II. p. 589.

Quellen manchmal wörtlich aus, oder copirte sie so, daß ihre Schreibart in seiner Nachbildung deutlich sichtbar wird. Daher seine Sprache und Darstellung im Ganzen sehr ungleich ist [a]). — Und bei dem Allem könnten wir uns dennoch glücklich preisen, wenn wir die in dieser Universalhistorie aufgehäuften Schätze ungeschmälert heben könnten, und müssen jetzt, wo dies versagt ist, jeden Ueberrest, wie den vorliegenden, willkommen heißen.

Zur Erörterung einiger andern Puncte wird uns die Einleitung des Herrn Feder [b]) Anlaß geben, wozu ich deswegen unverweilt übergehe.

Nachdem er nämlich dem Urtheile derjenigen Gelehrten, welche behaupten, daß die dem Nicolaus beigelegte Schrift „über sein eignes Leben" (περὶ τοῦ ἰδίου βίου) von ihm selbst nicht wohl geschrieben seyn könne, beigetreten, äußert er vorerst seinen Zweifel darüber, ob auch das, was hier (p. 64. Feder, p. 351. Müller) in der Escurial-Handschrift über denselben vorkomme, von ihm selbst herrühren könne, und geht zur Kritik des harten Urtheils des Josephus (XVI, 7. init.) über, und nachdem er darin einen Widerspruch dieses Ehrders mit andern Aeußerungen über denselben nachgewiesen, stellt er die Vermuthung auf, Josephus habe außer der Universalgeschichte des Nicolaus, die er für die älteren Zeiten benützt, für die neueren dagegen als ungetreu verworfen, öffentliche, im Staatsarchiv aufbewahrte Urkunden, königliche Denkwürdigkeiten, auch einige ebendaselbst befindliche Berichte des Nicolaus selbst (Iosephus de B. I. II, 17, 6. VII, 3, 4. Antiqq. Iud. XV, 6, 3.), endlich vielleicht auch einige nachgelassene Schriften desselben ausgezogen, und eben daraus möchte wohl einer von Nicolaus Freunden oder auch ein Späterer das Büch-

a) Vergl. Conr. Orelli, ad Nicolai Damascen. fragmm. Supplemm. p. XII sq.

b) Prooem. p. 61 sqq. ed. maior., p. 76 sqq. ed. min.

lein über dessen Leben zusammengeschrieben haben, das man einer neuen Ausgabe der Universalgeschichte vorgesetzt habe; denn daß es in der ersten, bei Lebzeiten des Herodes erschienenen, nicht gestanden, ergebe sich aus diesen Escurial-Excerpten, die über dieses Königs Tod hinausreichen. Uebrigens, obgleich das, was hier über dessen Leben, sey es von ihm selbst oder von Freundeshand, berichtet werde, verglichen mit des Josephus Berichten (A. Iud. XVI sq. B. Iud. I. und II.), nur ein Umriß sey, so sey doch aus jenen mancher Gewinn zu ziehen; — wie denn die Notiz besonders werthvoll sey, daß Nicolaus als Gesandter des Archelaus zu Rom in seinem sechzigsten Lebensjahre gestanden habe a).

Dagegen sucht K. Müller b) diese Biographie dem Nicolaus aus folgenden Gründen zu vindiciren: Jene Meinung, daß sie von Freundes Hand herrühre, beruhe auf einer dem Nicolaus angedichteten Bescheidenheit; ein so offenkundiger Lobredner und Schmeichler des Herodes und des Augustus werde sich auch vor Selbstlob nicht im Geringsten gescheut haben. Darauf liegt meine Antwort in meinen obigen Betrachtungen über des Nicolaus vornehme Geburt, Glücksumstände, hohe Weltstellung; was Alles den Vorwurf der Schmeichelei, in dem Sinne, wie ihn dieser Kritiker ausspricht, geradezu ausschließt. — Ein Anderes ist es, wenn er dabei mit Heinrich Valois die Gleichheit der Schreibart in dieser Selbstbiographie mit den übrigen Schriften des Nikolaos geltend macht. — Wenn er aber ferner an Theopompus als einen Geschichtschreiber erinnert, der sich eben so unbedenklich im Selbstlob gefallen, so findet dieser große Schriftsteller der classischen Zeit gleiche Entschuldigung in gleichen Begünstigungen der Natur und des

a) D. i. im Jahr der Stadt 750 nach Freret, Clinton und Ideler; 753 nach Seyffarth.

b) P. 347 sq.

Schicksals a). So hochgestellte Männer dürfen mit einer Naivetät ihr Selbstgefühl kund geben, die geringern Schriftstellern nicht verziehen wird. Hiermit hängt das oben berührte harte Urtheil des Josephus zusammen.

Dieser nimmt von einem Stillschweigen des Nicolaus über eine Handlung des Herodes Gelegenheit, über diesen Biographen den allgemeinen Ausspruch zu thun, der wörtlich so lautet: — „Und so fährt er in dieser Schrift immer fort, die gerechten Thaten des Königs auf übertriebene Weise zu loben, die ungerechten hingegen recht geflissentlich zu entschuldigen" b). — Aber siehe da, welch' eine Ironie des Schicksals — wenn ich denn auch diese Modeformel hier gebrauchen soll —! Da nimmt ein christlicher Leser von einem andern Stillschweigen Anlaß, dem Josephus selber die Wahrheitsliebe abzusprechen, und zwar in Sachen desselben Herodes, unverholen äußernd: „Daß Josephus nicht sonderlich wahrheitsliebend sey, ist unter vielem Andern auch daraus klar, daß er den (bethlehemitischen) Kindermord verschweiget, eine That, die verschwiegen zu werden nicht verdient" c). — Vollkommen wahr und gegen alle Einreden des Theodor Metochita zu voller Kraft beständig würde ein neuester Kritiker dieses Urtheil nennen, der den jüdischen Geschichtschreiber der Feigheit, der Untreue gegen seine Nation bezüchtigt, und als einen Mann von entschiedener sittlichen Nullität bezeichnet d). — Da hätten

a) Ueber ihn s. jetzt „Die historische Kunst der Griechen", S. 339. zweit. Ausg.

b) Ioseph. Antiqq. Iud. XVI, 7. pag. 632. Dindf.

c) Griechisches Scholion in unserm Codex Palat. nr. 129. fol. 123. Ich habe es in meinen Meletematt. I. p. 99. ganz im Original mitgetheilt, und dabei bemerkt, daß Theodorus Metochita in den neuerlich edirten Miscellann. cap. 15. ed. Müller. sich der Glaubwürdigkeit des Josephus kräftig angenommen hat.

d) Philarète Chasles in den Etudes sur les premiers temps du Christianisme, Paris 1847, dem ein deutscher Literat im Leipz. Repertorium desselben Jahrs S. 247. dieses Verdammungsurtheil gläubig nachgesprochen hat.

wir also am Nicolaus einen Schmeichler des Herodes und des Augustus, am Josephus — des Vespasianus und des Titus! — Sardi venales, alius alio nequior — wie es im lateinischen Sprichwort heißt — und weder hier noch dort eine sichere historische Gewähr! — Doch solcher Hyperkritik soll damit Karl Müller nicht bezüchtigt werden, von dem ich mich daher wieder zu Feder wende.

In Betreff der Universalgeschichte wundert sich dieser, daß irgend jemand durch den Photius [a]) sich zu dem Zweifel habe verleiten lassen, daß die assyrische Geschichte einen Theil derselben gebildet habe, da dieser Patriarch das ganze Werk des Nicolaus entweder ganz vernachlässigt, oder gar nicht gekannt habe. — Völlig haltlos, bemerke ich hierbei, erscheint anjetzt aber Ulrici's Vorstellung [b]): jenes Werk sey gar keine Universal- sondern eine bloße asiatische Geschichte, Ἀσσυριακαὶ ἱστορίαι betitelt, gewesen, und alle übrigen dahin nicht gehörigen Bruchstücke seyen nur den diesem Werke eingeschalteten Episoden entnommen. Ferner bestreitet Feder die Vorstellung, daß die dem Nicolaus beigelegte und dem Herodes zugeeignete Schrift, Sammlung sonderbarer Sitten (συναγωγὴ παραδόξων ἐθῶν), ein Auszug aus der Universalgeschichte gewesen, und sucht zu zeigen, daß jene Sammlung, wenn sie ja den Nicolaus zum Verfasser habe, von diesem zur Unterhaltung des durch Geschäfte und Sorgen niedergedrückten Herodes nicht blos aus jenem Universalwerk, sondern auch aus vielen andern zusammengetragen worden, mit dem sichtbaren Zwecke, durch ein Spiegelbild frommer und einfacher Gewohnheiten Exempel zur Nachahmung aufzustellen; doch bescheidet er sich, daß hierüber sich auch mehrere andere Vorstellungen bilden ließen, ohne daß man sich geneigt fühlen möchte, sich bestimmt für Eine zu entscheiden.

---

a) Cod. 189. Vergl. Federi prooem. p. 79 sq.

b) Charakteristik der alten Histor. S. 187. Vergl. K. Müller, p. 345. not. 1.

Das Büchlein über das Leben des Augustus, von Suidas und in den Excerpten des Peiresius und des Escurial anerkannt, mit der Universalhistorie identificiren und als davon abgetrennt denken zu wollen, sey unstatthaft; denn in dem größeren Werke seyen die Erzählung von Cäsar's Ermordung und von den gegenseitigen Ränken des Antonius und Octavianus schicklicher Weise kürzer und episodischer behandelt, hingegen in diesem, den Nachtrag und Schlußstein des großen Ganzen bildenden Büchlein eben so schicklich einer ausführlichen Darstellung gewürdigt worden; denn daß die Universalgeschichte nicht diesseits jener Zeitperiode stehen geblieben, ergebe sich entschieden theils aus den Erzählungen von Sulla, Lucullus, Crassus, Agrippa beim Athenäus und Josephus, theils aus der Gesammtzahl von 144 Büchern dieses Hauptwerks des Nicolaus.

Der Annahme Sevin's, als habe Nicolaus auch über das Leben des Herodes ein ähnliches Werkchen geschrieben, hält Feder (p. 80 sq.) zuvörderst das völlige Stillschweigen der Schriftsteller entgegen, sodann bemerkt er, was Josephus (Antiqq. XIV, 1, 3. u. XVI, 7. init.) auf des Nicolaus Zeugniß von Herodes erzähle, möge theils aus der jüdischen Abtheilung der Universalgeschichte, theils aus den oben erwähnten Staats-Urkunden und königlichen Memoiren entnommen seyn.

Ich beschließe dieses kurze Sendschreiben mit einer Epikrise des in dieser Escurialhandschrift aus dem Titel von den Verschwörungen enthaltenen einzigen Artikels, der von Herodes dem Großen handelt, und besonders zu Vergleichungen mit des Josephus Bericht den beiden Herausgebern Anlaß geliefert hat. Da die Kürze mir nicht erlaubt, ihre Anmerkungen hier wörtlich mitzutheilen, so gebe ich unter dem Text meist nur meine eignen Zusätze.

Bei K. Müller p. 348. lautet der lateinische Titel: De vita sua. De educatione sua: bei Feder p. 64. ed. maior., p. 81. ed. min.: Nicolai Damasceni e libro

qui fertur de Vita sua. Der zweifelnde Zwischensatz ist im Prooemium besprochen, und ich habe mich selbst oben darüber erklärt. Der Inhalt wird in der ersten Anmerkung a) summarisch angegeben: wie nämlich der Kaiser Augustus, höchst aufgebracht über den von Herodes eigenmächtig gegen die Araber unternommenen Feldzug, dem König die heftigsten Vorwürfe b) brieflich gemacht, und dessen Gesandten mit Verletzung alles Anstandes entlassen, wie er aber durch den nach Rom gesendeten Nikolaos in solchem Grade umgestimmt worden, daß er seinen Zorn gegen des Königs Ankläger selbst wendet c); ferner wie über das Haus des Herodes Stürme hereinbrechen, die erst den beiden Söhnen der Königin, sodann dem ältesten, ihrem Verfolger selbst, das Leben kosten, und endlich, wie es zuletzt dem Nikolaos gelungen, auch den Nachfolger des Herodes, Archelaos, beim Kaiser Augustus wieder in Gunst zu setzen. So weit das Summarium. Das Wesentliche der Erzählung selbst ist kurz zusammengedrängt folgendes:

---

a) Mit Verweisung auf Ioseph. Antiqq. Iud. librr. XVI. et XVII. und de B. Iud. I. et II. im Allgemeinen und insbesondere zunächst auf Antiqq. Iud. XVI, 9, 1 sq. [p. 636. ed. Dindorf. — In der nächstfolgenden Zeile der Müller'schen Note muß statt Salmonem verbessert werden Salomen sororem Herodis].

b) Zur Erklärung des Ausdrucks: ἐκεῖνος ἠφίει φωνάς verweise ich besonders auf Wyttenbach's Index in Plutarch. II. p. 1657.

c) Die in manchen Umständen abweichenden Berichte des Josephus werden von den Herausgebern, zum Theil mit Textesverbesserungen, nachgewiesen. — So erfahren wir z. B. hier erst, daß Syllâus wirklich hingerichtet worden. — Zum hier auch genannten Aretas verweise ich auf zwei Münzen dieses arabischen Königs bei Haverkamp ad Ioseph. Tab. I. Nr. 12. u. 13. Die Vorderseite der 2. ist der des Juden Bacchius der gens Plautia (in meiner Sammlung und bei Eckhel D. N. V. V. p. 278., auch bei Mionnet p. 45.) ganz gleich. — Uebrigens bemerkt Tacitus Histor. V, 1. den noch zu Vespasian's Zeit fortdauernden Haß zwischen Juden und Arabern.

Zuerst des Antipater, ältesten Sohnes des Herodes, Anklage gegen die jüngern, Alexander und Aristobulus, als trachteten sie dem Vater nach dem Leben a) [διαβάλλοντος ὡς ἐπιβουλεύοντας τῷ πατρί, wie Feder und Müller ergänzen]; sodann Verurtheilung vom Synedrium; darauf des unterdessen aus Rom zurückgekehrten und von Herodes befragten Nicolaus Rath, nichts Heilloses [ἀνήκεστόν τι, wie Feder und Müller verbessern] zu beschließen, sondern sie bis auf Weiteres in gefänglicher Haft zu halten b); hierüber Entrüstung des Antipater, der den durch wiederholte Ränke und Schreckmittel eingeschüchterten Vater endlich bestimmt, daß dieser, ohne dem Nikolaos weiter etwas mitzutheilen [οὐδὲν ἔτι μεταδοὺς Νικολάῳ nach der Emendation beider Herausgeber, die sehr häufig zusammentreffen], die Jünglinge in der Nacht hinrichten läßt. — „Und dies war," schließt der Bericht, „für Herodes, dem bisher, [corrigire hucusque bei Müller] Alles wohl gelungen, des Unglücks Anfang."

a) Da der Epitomator die Namen nicht nennt, so verweise ich zuerst auf Iosephus Antiqq. XIV, 12, 1. XVI, 3. XVI, 11. B. I. I, 22 sqq. und bezeichne sie nach Spanhem. ad Ioseph. II. p. 404. und Saxe Tabb. genealog. nr. 27. näher so: Antipater II., Sohn des Herodes von einer Privatperson Doris, Alexander I. und Aristobulus I., Söhne der Mariamne I. aus der zweiten Ehe des Herodes und aus königlicher Abkunft; vergl. Feder, p. 65. ed. maior., p. 82. minor. und C. Müller, p. 351 sq. Es lagen auch Intriguen der Salome und der Pheroa dazwischen. Vermitteler waren Augustus selbst und der König von Kappadocien Archelaos; aber die Prinzen hatten sich wenigstens durch Unklugheit und Trotz des Vaters Ungnade zugezogen.

b) Anders Iosephus Antiqq. XVI, 7., der den Nicolaus nicht persönlich befragen und abrathen läßt. — Hier darf man aber doch wohl fragen: Handelt so ein bloßer Schmeichler gegen seinen König, wie Nicolaus hier und beim folgenden Proceß des Antipater? — wobei jedoch des Nicolaus übertriebene Verehrung des Augusteischen Hauses auch nicht unbemerkt gelassen werden soll.

Bei der folgenden Erzählung (p. 66 sqq. p. 84 sqq. Feder, p. 352 seqq. Müller) von der nachherigen Verschwörung des Antipater gegen Herodes (dessen Schwester Salome I. und andere Familienglieder mit verwickelt waren) werden die Abweichungen der Berichte des Josephus von Feder gleichfalls nachgewiesen, und auf die Art aufmerksam gemacht, wie ein damit zusammenhängender Anschlag gegen des Kaisers Haus selbst eingeführt wird, wo die Worte: — „ein viel größeres Verbrechen als die gegen sein eigenes Geschlecht begangenen Ungerechtigkeiten" [πολὺ μεῖζον τῶν εἰς τὸ γένος παρανομημάτων], wenn sie Nicolaus selbst geschrieben, keine geringe Unterwürfigkeit des Hofmanns unter die kaiserliche Majestät verrathen. — Bei dem niedergesetzten Gericht macht auf des Königs Befehl Nikolaos den Ankläger [wobei in dem eingeschalteten Lobspruch auf diesen beide Herausgeber eine Lücke des Textes fast gleichlautend ergänzen], Varus a) den Richter und Antipater seinen eignen Sachwalter, der denn, obgleich auch diesmal der Ankläger gerathen hatte, die Entscheidung dem Kaiser zu überlassen, auf unterdessen von Rom eingetroffene Briefe, hingerichtet wurde b). — Kurz darauf c) stirbt Herodes. Wegen der darauf ausgebrochenen Unruhen, und da griechische Städte

a) Nämlich Quintilius Varus war damals Statthalter von Syrien (Tacit. Historr. V, 9.); derselbe, der später im Teutoburger Wald mit mehreren Legionen sein Leben verlor.

b) Wenn Augustus sich daher das Witzwort erlaubte, mit Anspielung auf das jüdische Verbot des Schweinefleisches: „Melius est Herodis porcum esse quam filium" (Macrob. Saturn. II, 4. p. 358 ed. Zeun.), so verräth dies die ganze Herzlosigkeit dieses Fürsten, der die Hinrichtung des Antipater selbst gerathen hatte, wo nicht auch die der beiden andern Prinzen, wie Scaliger ad Euseb. p. 168. behauptet.

c) Ὀλίγου χρόνου διελθόντος. Nach fünf Tagen, wie Iosephus A. I. XVII, 8, 1. meldet; im Jahr d. St. 750 (751) (vergl. Fréret in den Mémoires de l'Acad. des Inscrr. XXI. p. 278 sqq.) nach 34 oder 37jähriger Regierung.

sowohl als die Juden selbst Gesandte nach Rom an Augustus sendeten, so überredet des Königs Nachfolger Archelaos den Nikolaos, ihn dahin zu begleiten, der denn diesen auch nicht nur zu Verträgen mit seinen Verwandten, wie mit den Juden und griechischen Städten bestimmt, sondern dessen Sache auch beim Kaiser so erfolgreich führt, daß dieser jenem die ganze Hälfte des väterlichen Reichs mit dem Titel Ethnarch (ἐθνάρχης) und mit der Hoffnung auf den künftigen Königstitel a), den zwei jüngern Brüdern, Philippos und Antipater (Antipas bei Ioseph, A. I. XVII, 9, 11.), jedem ein Viertel mit dem Titel Tetrarch (τετράρχης) zutheilt.

---

a) Nicolai Excerpt. Escurial. p. 68. (p. 86. p. 354.): Ὑπέσχετο δὲ, εἰ αὐτὸν ἄξιον [nicht ἀξίον] παρασκευάσειε, καὶ βασιλέα ταχὺ ποιήσειν. — So sprach damals kaiserliche Majestät zu den Söhnen des großen Herodes. Aber diese kurze Frist für die Bedingung des Wohlverhaltens war für den Begnadigten eine viel zu lange. Sechs Jahre (759 d. St., a. 6 nach Chr.) mußte ihn Augustus wegen vieler Grausamkeiten gegen seine Unterthanen nach Vienne relegiren; und wenn er dennoch (Matth. 2, 22.) König (βασιλεὺς) genannt wird, so ist dies sehr uneigentlich zu nehmen; wie denn auch Antipas (Antipater, der Mörder Johannis des Täufers, Matth. 14, 9. Marc. 6, 22.) eben so uneigentlich König heißt. — Vom Testament des Herodes (über dessen letzte Aenderung s. Ioseph. A. I. XVII, 8. p. 673. Dindf.) wird in diesem Excerpt aus Nicolaus ausdrücklich nichts gesagt; daß es jedoch von Augustus zum guten Theil umgestoßen worden, ersieht man aus Josephus Berichten. Daß aber Niebuhr (Vorträge über röm. Gesch. V. S. 179.) sehr ungenau sich so erklärt: „Wenn wir im Josephus das Testament des Herodes lesen, welcher dem Augustus und dessen Familie sein ganzes Vermögen hinterließ", ergiebt sich aus Folgendem: 1) daß Herodes seine Schwester Salome bereicherte (ἐπλούτιζε); 2) daß er seinen Söhnen und Enkeln Geld, Renten und Grundstücke vermachte. — Ueber die Einrichtung der öffentlichen Einkünfte, nachdem Judäa als Provinz zu Syrien geschlagen worden, findet man Alles beisammen bei Noris, Cenotaph. Pisana II, 16. und bei Wesseling, Diss. de Censu Quirini. Ultr. 1745.

Von p. 68. (p. 86. p. 356.) folgen darauf unter der Aufschrift Ἱστορίαι (Historiae) die Escurial-Excerpte desselben Titels, περὶ ἐπιβουλῶν, aus der Universalgeschichte des Nicolaus, und zwar zunächst aus der von morgenländischen Reichen; Abschnitte, welche zum Theil ganz neue Sachen enthalten, von Katastrophen bei Assyriern, Babyloniern, Medern, Persern u. dergl., und wobei Nicolaus, neben andern Führern, häufig den Historikern Ktesias, Dino und Ephorus folgt. — Eben jetzt und noch täglich gewinnen gerade diese geschichtlichen Gebiete erwünschte Aufklärungen durch die Arbeiten von: Botta, Layard, Juynboll, Quatremère u. A. [a]).

Da ich jedoch die Gränzen eines Briefs bereits überschritten haben dürfte, so schließe ich hiermit und bitte Sie, meine verehrten Amtsgenossen, diese Blätter gütig aufzunehmen.

Fr. Cr.

---

a) S. z. B. die Berichte darüber von Hase, Raoul-Rochette und Quatremère im Journal des Savants 1849 und des letzteren eigene Observations sur la ville de Ninive ebendaselbst p. 557 sqq., woneben ich auch, um nur das Neueste zu berühren, auf J. Rubino's disputatio de Achaemenidarum genere. Marburgi 1849. aufmerksam mache.

3.

Die Entwickelung des Moralsystems in der reformirten Kirche.

Von

D. Alex. Schweizer in Zürich.

Zweiter Artikel.

II. Von Amyraut bis auf die Wolfianer.

(Fortsetzung.)

III. Die zur ascetischen Litteratur hinneigende populare Moral, Casuistik u. s. w.

Bei der Ansicht, daß die Moral nicht bloß das Ethische lehrend darzustellen habe, sondern auch praktisch auf das Hervorbringen des Sittlichen hinarbeiten müsse, wie schon Amyraut erklärt, konnte eine erbaulich-ascetische Behandlung nicht ausbleiben. Das große Gebiet der Erbauungslitteratur, bei den Reformirten weit vorherrschend im Typus der Moral, kann hier nicht mit umfaßt werden, wohl aber sind diejenigen Werke zu berücksichtigen, welche eine Mittelstellung einnehmen und darum auch für die Wissenschaft nicht Unbedeutendes geleistet haben.

Am einfachsten wird sich dieses Gebiet überschauen lassen, wenn nach Voraussendung dessen, was man Casuistik, Ascetik und Lehre vom geistlichen Leben genannt hat, die von bloßen Erbauungsbüchern bestimmt noch unterscheidbaren Bearbeitungen der Moral für gebildete Leser aufgeführt werden.

1. Die reformirten Casuisten.

Die Casuisten der reformirten Confession, Perkins, Amesius und Alsted, gehören sämmtlich in die frühere Periode. Der Zweck dieser Verarbeitung des ethischen Stoffes ist ein pastoraler.

Wilhelm Perkins, geb. 1558, schrieb seinen Gewissensspiegel englisch, in die Guil. Perkinsi Opera omnia theologica, Genev. 1624, ist die Uebersetzung des Thomas Draxus aufgenommen; die deutsche von Springli, Basel 1640, mag uns hier genügen. Im ersten Buch wird die Nothwendigkeit der gegenseitigen Beichte, als einer durchaus freien, behauptet, dann der Begriff des moralisch Guten als des mit Gottes Gesetz Uebereinstimmenden beleuchtet. Gut seyen gewisse Handlungen, als Werke an und für sich betrachtet; sie müssen aber auch gut seyn nach der sie hervorbringenden Gesinnung. In der erstern Hinsicht gibt es auch Mitteldinge, die, weder gut noch bös, dieses werden in der letztern Hinsicht, somit entweder schicklich und gut oder unschicklich und schlecht. Alsdann wird von der Sünde und ihren unterschiedlichen Arten gehandelt. Sie ist Mangel an Uebereinstimmung mit dem göttlichen Gesetz; denn nur diese Uebereinstimmung hat Adam verloren, nicht aber die Substanz von Seele und Leib noch deren natürliche Kräfte, wie wenn ein Instrument sich verstimmt. Es ist ein Abgang des Guten und Eintreten des Bösen. Die Sünde ist ein Abgang dessen, was seyn sollte, nichts Positives, sie wird aber dann ein habitus an dem, worin der Abgang sich befindet. Fragt sichs weiter: was ist ein Sünder? so merke man vier Stücke, das Gott beleidigende Vergehen, die Schuld, die Strafe; nur das erste macht den Menschen zum Sünder. Zu jenen drei Stücken kommt noch das vierte, der Makel, den die Sünde, obwohl längst begangen, am Menschen hinterläßt, bestehend in einer bösen Disposition und Neigung, so daß der Mensch zum weitern Sündigen um so geneigter ist. Das, was den

Menschen zum Sünder macht, ist das Vergehen sammt diesem zum weitern Sündigen disponirenden Makel. So wird durch die Erbsünde jedes Kind ein Sünder, nicht nur durch Zurechnung des Vergehens Adams, sondern auch durch die forterbende Neigung zum weitern Sündigen. — Es gibt verschiedene Arten der Sünde, zunächst schon mit Rücksicht auf die Anfänge und Ursachen. Erstlich in Hinsicht auf die Intelligenz: wissentliche und unwissentliche, wo man doch wissen sollte, somit aus Leichtsinn oder Muthwillen sich nicht besinnt; sodann rücksichtlich des Willens: mit Willen, aus Uebereilung und mit halbem Willen, wie die Sünden des Wiedergeborenen zum Theil mit, zum Theil wider Willen geschehen; endlich mit Hinsicht auf den Affect: aus Schwachheit und aus Vermessenheit. Weiter theilt man hinsichtlich dessen, wogegen man sündigt: des Gesetzes: Uebertretung und Unterlassung. Weiter unterscheidet man schreiende und erträgliche, wie man sie auch nennt läßliche Sünden; jene, die so greulich sind, daß sie das Gericht herbei fördern, diese die Gott gnädig erträgt, ja nachläßt, wie die Erbsünde, die verborgenen Fehler der Wiedergebornen und gewisse für den, der sie ausübt, nicht ganz rechtmäßige, sonst aber gebotene Handlungen. Weiter gibt es Sünden wider Gott und wider den Menschen; außer dem Leib und an demselben; eigne Sünden und Theilhaftmachung an fremden; größere und geringere nach den sieben Umständen, Person, welche sündigt, Person, wider welche man sündigt, den Gegenstand, den man verletzt, den Ort, den Zweck, Art und Maaß, die Zeit. Auch die Häufung kommt in Betracht, die Entwickelungsstadien: Versuchung, Empfängniß, Geburt, Vollendung der Sünde. Gegen die stoische Gleichheit aller Sünden sind deren verschiedene Stufen zu lehren. — Weiter ist zu handeln vom Gewissen. Es ist ein Sichbewußtseyn, gibt Zeugniß nach Gott, unter Gott, aber über dem Menschen, es zeugt unwiderruflich, mit Macht, zu entschuldigen oder zu beschuldigen. Was nicht aus Glauben,

das ist Sünde, will sagen: was man thut ohne Gewißheit, daß es erlaubt sey, somit wo das Gewissen zweifelt, oder wo es irrt, oder wo man wider das Gewissen handelt.

Nach dieser Grundlegung kommen wir zu den Fragen und Fällen des Gewissens. Wir theilen sie nach der Betrachtung des Menschen für sich und des Menschen in seinen Beziehungen zu Anderen, d. h. zu Gott und dem Nächsten. Jeder ist Glied eines Hauses, einer Kirche, eines Staates. Also entstehen drei Abschnitte: 1) vom Menschen, wie er Mensch an sich ist; 2) wie er gegen Gott; 3) wie er zu den menschlichen Gemeinschaften sich verhält: a. Haus, b. Kirche, c. Staat.

Erstens: Fragen vom Menschen an und für sich selbst gibt es dreierlei, 1) was er thun müsse, selig zu werden, 2) wie er seiner Seligkeit gewiß werde, 3) wie er sich, in großen Nöthen fast erliegend, wieder aufrichte. Also 1) Wie kann der Mensch bei Gott zur Gnade kommen und selig werden? Durch Gottes Wort, durch Mittheilung der ersten und der andern Gnade. Das erste geht durch alle Stufen der vorbereitenden Gnade bis dahin, wo sie durchbricht, das zweite ist die stete Erhaltung der ersten Gnade, so wie in der Natur die Schöpfung den Creaturen ein Wesen gibt, die Vorsehung aber es erhält, was gleichsam eine andere Erschaffung ist. Wer selig werden will, muß sich vor Gott demüthigen, an Christus glauben, sich von Sünden bekehren, einen neuen Gehorsam leisten. Die Demüthigung besteht in Traurigkeit des Herzens aus Scham über die Sünde, sodann in der Demüthigung Segen, endlich in den sie betreffenden Gewissensfragen, die sich auf drei Hauptfälle zurückführen lassen: 1) wie, wenn es begegnet, daß einer, der sich demüthigt, sich weder alle, noch die meisten Sünden zum Bewußtseyn bringen kann? 2) was soll der thun, welcher solch hartes Herz in sich findet, daß er sich nicht gern, wie er möchte, demüthigen kann? 3) ob den, so mehr wegen Verlustes eines lieben Freundes oder Gutes,

als wegen seiner Sünden betrübt wird, sich dennoch recht demüthigen könne? — Weiter ist zur Seligkeit nöthig der Glaube an Christus, wozu zweierlei gehört: zunächst, daß wir die Hauptstücke des christlichen Glaubens und Religion, die Summa des Evangeliums, vornehmlich die Verheißung und das ewige Leben durch Christus wissen und verstehen; sodann, daß wir die Verheißung und das versprochene Gut, Christum, uns selbst zueignen. Die Gewissensfragen vom Glauben sind: 1) wie können wir uns Christus mit all seinen Gütern zueignen? 2) wann fängt der Glaube im Herzen an? — Weiter zur Seligkeit nöthig ist die Buße und Besserung — —, endlich der neue Gehorsam. Gewissensfragen: 1) wie muß einer sein Leben anstellen, auf daß er in einem neuen Gehorsam lebe? 2) wie muß er gute Werke thun und was alles gehört dazu? — Zweite Hauptfrage: Wie kann der Mensch seiner Seligkeit gewiß werden? — — dann dritte: Wie erwehrt er sich der verzweifelnden Schwermuth und Anfechtung? was besonders genau ausgeführt wird. Im zweiten Buch von den Fragen, betreffend den Menschen in seinem Verhältniß zu Gott. Hier wird von Gott, Christus, der heil. Schrift, der Religion, dem innern und äußern Gottesdienst, dabei vom Gebet, Anhörung der Predigt, den Sacramenten sehr genau, vom Anbeten und Anrufen polemisch, vom Glauben bekennen, vom Eid, Gelübden, Fasten, Sabbat geredet. Im dritten Buch von der Tugend und ihren Arten, so daß an jede Tugend praktisch wichtige Gewissensfragen angeknüpft sind. —

Diese, zur Charakterisirung fürs erste Buch näher eingehende Uebersicht mag zeigen, daß Perkins' Gewissensspiegel theils wissenschaftliche Fragen fördert, theils eine gediegene Leitung für die wichtigern oder schwierigern Gewissensfragen des Christen darbietet, so daß z. B. der Prediger einen höchst brauchbaren Stoff daraus entnehmen kann. Der reformirte Typus zeigt sich überall, besonders in der

Hervorhebung des Abschnittes über die subjective Gewißheit der Seligkeit und über die mit der Prädestinationslehre zusammenhängende Sorge für schwere Anfechtung und Schwermuth.

Perkins' Schüler Amesius schrieb sein de conscientia et eius iure vel casibus gleich selbst lateinisch. Seinen Puritanismus kennen wir schon aus der Medulla theologiae; kurz und scharf spricht er ihn aus in seinem Puritanismus Anglicanus s. praecipua dogmata eorum, qui inter vulgo dictos Puritanos in Anglia rigidiores habentur, a Guil. Amesio. Amstel. 1658, wozu besonders noch zu vergleichen ist G. Amesii sententia de origine sabbati et die dominica, quam ex ipsius mente concepit — Nathanael Eatonus Angl. Amst. 1658. Da Stäudlin (S. 427 f.) die Casuistik des Amesius charakterisirt hat, so geben wir lieber einen Begriff von der Casuistik des deutschen Theologen Joh. Heinrich Alsted, geb. 1585, gest. 1638, dessen theologia casuum 1621 in Hannover erschienen ist. Als Eintheilung dienen ihm die Artikel des apostolischen Symbolums, der Dekalogus und das Vater Unser. Theologia casuum est pars theologiae practicae, de pacanda conscientia hominis tentati. Hinc finis ipsius statuitur decisio casuum sive scrupulorum et quaestionum conscientiae, i. e. talium quaestionum, quae obiiciuntur homini pietatem professo et in pietatis studio progressus facturo. Die quaestiones conscientiae seyen von den controversiae theologicae wohl zu unterscheiden, jene seyen praktische und berücksichtigen das fromme Leben des Menschen, während diese theoretisch sind und die theologische Erudition angehen. Die theologia casuum sey um so wichtiger, als sie im praktischen Leben nicht etwa die irdischen Güter, sondern das Heil der Seele beschlage, welches täglich so mancherlei Versuchungen bestehen muß. Die theologia casuum ist ex uno dei verbo petenda; sie muß vor Allem untersuchen;

worin die zu erzielende tranquillitas conscientiae bestehe, und wie vielerlei tentationes es gebe. Die conscientia selbst lasse sich in zwiefacher Hinsicht betrachten, aut in schola legis, aut in schola evangelii. In der Schule des Gesetzes sey dasjenige Gewissen ruhig, welches entweder das ganze Gesetz erfüllt, wie Adam im status integritatis ein solch ruhiges Gewissen hatte, oder welches doch von diesem und jenem Fehler frei ist, z. B. von Trunkenheit, Ehebruch u. s. w. In der Schule des Evangeliums ist dasjenige Gewissen ruhig, welches durch Christi Blut abgewaschen ist. Dieses Fundament beachte man wohl, denn wenn einer das Gesetz oder den Dekalogus ansieht, so kann es nicht anders seyn, als daß er mancherlei Gewissensbisse und Aengstigungen fühlt, welche vom Evangelium geheilt werden. — Was die Arten der tentationes betrifft, so sey nach deren Ursprung die tentatio a deo profecta, divina von der a creatura profecta zu unterscheiden; jene sey nichts Anderes, als eine probatio, durch welche Gott weise und gerecht das im Menschenherzen Verborgene an den Tag bringt, verschieden bei den electis und bei den reprobis, dort Bewährung und völligeres Herausentwickeln des Guten, hier Mittel des Gerichtes, ihnen selbst und Andern ihre Bösartigkeit zu zeigen, sey es durch tentatio divina activa oder permissiva. Immer versucht und prüft Gott entweder durch tentatio prosperitatis oder afflictionis (Lust und Unlust). Die von Creaturen ausgehende tentatio ist vel diabolica, vel humana, je nachdem sie den Satan oder einen Menschen zum Urheber hat. Der Mensch versucht aber entweder Gott, oder sich selbst oder einen andern Menschen; Gott, indem er dessen Langmuth, Barmherzigkeit, Güte und Wohlthaten mißbraucht, oder Unerlaubtes von ihm begehrt, pharisaica et tentatio praesumtionis; den Menschen, indem er ihn zum Bösen verführt, tentatio seductionis; sich selbst, wenn er sich von seiner eignen Lust verlocken und verzehren läßt. — Alle tentatio ist vel ad bonum vel ad

malum; jene ist probationis, crucis, diese seductionis. Aus dieser Dichotomie ergeben sich vier Classen der tentationes: 1) lucta conscientiae et conflictus animi Christo addicti cum ira divina, die schwerste Art von Gewissensanfechtung, entspringend aus der probatio divina, quae est veluti fornax, qua aurum i. e. fides nostra purgatur; 2) diabolica tentatio, quae immediate proficiscitur a Satana et nominatur tentatio blasphema; 3) tentatio a proprio hominis peccato oriens tum originali tum actuali, tentatio carnis et mundi; oritur enim vel a peccato intra nos habitante vel a peccato extra nos ab aliis perpetrato; 4) tentatio a phantasia s. imaginatione laesa et corrupta oriens, dicitur melancholica. Diese Arten können sich auch mischen, z. B. Gott durch Segnungen uns prüfen, Satan, Welt und Fleisch uns zur Ueppigkeit reizen. — Eben so genau wird alsdann das subiectum theologiae casuum, d. h. die conscientia behandelt. Sie ist vis intellectus practici in creatura rationali statuens de rebus gestis; sie ist medio inter deum et hominem loco posita, infra deum et supra hominem, indem nur Gott durch sein Wort das Gewissen verpflichtet, immediate in lege et evangelio. Das Gesetz ist a) das sittliche, zusammengefaßt im Dekalogus, so daß die zweite Tafel, Nächstenliebe, der ersten untergeordnet ist, ein allgemeines Gesetz weicht dem speciellen, das Verbot des Tödtens dem speciellen Befehl an Abraham, seinen Sohn zu opfern; b) das judicielle Gesetz für Israel ist iuris communis vel particularis, jenes alle Menschen immerdar verpflichtend, somit als moralis, dieses nur die Juden auf eine gewisse Zeit. Aber wie unterscheide ich beides? Illa lex forensis est aeterna, cuius ratio est aeterna, ratio siquidem est anima legis; ferner illa lex forensis est aeterna, quae non tantum inter Iudaeos, sed etiam inter alias gentes viguit! So das Gesetz von

der Strafe des Mordes. 3) Das Ceremonialgesetz handelt von den Gebräuchen beim äußern Gottesdienst des A. T.; vor Christi Tod war es verpflichtend für Juden, aber nur für sie; von Christi Tod bis zum Untergang des jüdischen Staates verlor es diese Verpflichtungskraft und wurde ein Adiaphoron, man konnte nach Umständen es halten oder nicht. Nach dem Untergang des jüdischen Staates und nach der Ausbreitung des Evangeliums erlosch es gänzlich und machte der christlichen Freiheit Platz. — Das Evangelium verpflichtet die Gewissen, natürlich nur der Berufenen, welche es haben; Andere werden nur nach dem Gesetz gerichtet; wonach wir einst gerichtet werden, das müssen wir schon in dieser Welt anerkannt haben. — Welches aber sind nun die Dinge, die das Gewissen bloß mittelbar verpflichten, d. h. so, daß sie nicht aus sich diese Kraft haben, sondern nur abgeleitet aus dem göttlichen Worte? Der Art sind die leges humanae, iusiurandum, votum et promissio. Hier gilt: menschliche Gesetze über Adiaphora, civiles vel ecclesicae obligant in conscientiis, quatenus verbo dei congruunt, bono publico inserviunt, ordinem tuentur et denique libertatem conscientiae non tollunt; dann haben sie verpflichtende Macht kraft des allgemeinen göttlichen Gebotes vom Ansehen der Obrigkeit. 1) Wenn menschliche Gesetze aber etwa das an sich Gute gebieten, so ist es eben ein göttliches Gesetz und darum schlechthin verbindend; befehlen sie Böses, so verpflichten sie nicht, vielmehr ist man zum Nichtgehorsam verpflichtet. Daher lehren wir gegen die Papisten, daß bürgerliche und kirchliche Gesetze keinen Zwang auf die Gewissen üben dürfen, deren Herr nur Gott ist; diese Seelentyrannei muß man verabscheuen. 2) Menschliche Gesetze verbinden das Gewissen nicht, sobald sie unbeschadet des Zweckes, zu welchem sie gegeben sind, und ohne Aergerniß für Andere, auch ohne Geringschätzung des Gesetzgebers übergangen werden können.

3) So weit sind menschliche Gesetze verpflichtend bis ins Gewissen, als ihre Uebertretung, zumal wenn mit Aergerniß oder Geringschätzung verbunden, mit vollem Rechte für Sünde gehalten wird. 4) Kirchliche Gesetze der Menschen sind entweder Feststellung nöthiger Dinge, ohne welche Ordnung und Anstand in der Kirche nicht erhalten werden kann, oder sie beschlagen Adiaphora; die erstern sind verbindlich kraft des göttlichen Gebotes, daß Alles ordentlich und ehrbar geschehen soll; die letztern nicht ebenso, es wäre denn ein Aergerniß für den Nächsten damit verknüpft oder Geringschätzung der kirchlichen Autorität. 5) Der Eid bindet das Gewissen, wenn er über gewisse und mögliche Dinge ohne Arglist, zu Gottes Ehre gethan ist, von denen, welche das Recht haben, sich zu verpflichten. Denn unter diesen Bedingungen ist der Eid ein Theil des Gottesdienstes. 6) Das votum ist ein dreifaches, morale, ceremoniale, liberum; votum morale ist das Gelübde des moralischen Gehorsams in der Taufe und im Abendmahl, verpflichtend für alle Christen. Das votum ceremoniale ist das Gelübde eines ceremoniellen Gehorsams im A. T., wie das der Nasiräer; es verpflichtet die Betreffenden. Das votum liberum betrifft die Leistung äußerer Dinge, welche man zur Ausübung der Frömmigkeit übernimmt; es ist verpflichtend, wenn es mit Gottes Wort übereinstimmt und die christliche Freiheit nicht aufhebt, unsrer Berufung nicht zuwider und ohne alle Vorstellung eines Verdienstes ist. 7) Eine promissio simplex ist verpflichtend nach dem Willen dessen, dem sie gegeben wurde, wenn sie nämlich dem Wort Gottes und der Rechtschaffenheit nicht widerstreitet und gegeben ist von einem, der die Berechtigung hat und von keiner List oder Betrug verlockt war, wenn sie endlich legitim und möglich bleibt.

So viel über die subiectio conscientiae, nun über ihre potestas s. officium. Dieß übt sich aus in zweierlei,

in testificatione et in iudicii exercitatione; bei jener kommt dreierlei in Betracht, worüber, auf welche Weise und wie lange es zeuge. Das Gewissen zeugt über verborgene Gedanken, über Begierden und über äußere Handlungen; es zeugt auf doppelte Weise, nämlich theils beachtend und angebend, was wir thun, theils innerlich uns ermahnend, gleichsam Protocoll führend und das Vergangene in Erinnerung bringend; es zeugt auch noch in jener Welt. — Bei der exercitatio iudicii kommt zweierlei in Betracht, nämlich mit welchen Mitteln das Gewissen Gericht übe, und über welche Dinge. Die Mittel, adminicula, deren es sich beim Richten bedient, sind mens, synteresis et memoria; die mens gibt dem Gewissen theoretische Principien, welchen gemäß das Urtheil logisch sich gestaltet; die synteresis ist der habitus oder die Bereitschaft praktischer Regeln, Darbietung des göttlichen Gesetzes, so daß das Gewissen damit Censur ausüben kann; die memoria vergegenwärtigt dem Gewissen die zu richtenden Handlungen. Es urtheilt in der Form des syllogismus practicus, anklagend und verurtheilend, oder freisprechend. Z. B. synteresis ait: qui honorat parentes, ipsi bene erit; memoria: tu honoras parentes; conclusio conscientiae: ergo tibi bene erit. Oder: Omnis homicida est maledictus, tu es homicida, tu igitur es maledictus. — Die Dinge betreffend, über welche das Gewissen richtet, so sind sie praeteritae aut futurae. Die accusatio sagt: diese Handlung ist böse. Die condemnatio ist der Spruch, daß einer durch diese oder jene Handlung zeitliche oder ewige Strafe verdient habe. Zukünftiges beurtheilt das Gewissen zum voraus als ein sicherer Führer. Hierbei gelten die Grundsätze: 1) Princip aller guten Werke ist die Aussage des Gewissens, daß etwas Gott gefalle; 2) was bei unschlüssigem, zweifelndem Gewissen geschieht, ist Sünde; 3) was bei irrendem Gewissen geschieht, ist Sünde; 4) was bei wider-

strebendem Gewissen geschieht, ist Sünde. — Das gute, richtige Gewissen ist solches von der Schöpfung oder Wiedergeburt her. Das erstere war im status integritatis vorhanden und ein freisprechendes, denn das Anklagen ist erst seit der Corruption da; Norm war für dieses Gewissen das Gesetz, das eingepflanzte und das promulgirte. Die conscientia regenerata ist die durch Glauben an Christus hergestellte; die proprietates sind libertas christiana und salutis certitudo, jenes ist die spiritualis et sancta immunitas per Christum nobis parta, nämlich a iustificatione legis moralis, so daß die Gläubigen im Gewissen nicht gehalten sind, in eigner Person den vollkommenen Gehorsam des Gesetzes zu ihrer Rechtfertigung zu leisten, da sie ja gerecht sind im Glauben an Christus, eine dem A. und N. T. gemeinsame Freiheit. Dazu kommt die immunitas a rigore et severitate legis, indem das Gesetz nicht mehr seine vollen Anrechte geltend machen kann an die Gläubigen; auch diese Freiheit ist beiden Testamenten gemein. Weiter die immunitas a legibus Mosaicis ceremonialibus, durch welche die Gewissen der Christen des N. T. befreit sind von jenen Ceremonien, so daß die Christen ohne Gewissensscrupel die Adiaphora oder Mitteldinge gebrauchen, auch Vergnügungen dieser Art (nicht aber lascive Tänze, Komödien, Würfelspiel), und zwar mäßig und mit Dank gegen Gott und bedingt durch die Wohlfahrt der Mitmenschen, so daß diese Mitteldinge unsere Fortschritte in der Frömmigkeit nicht hindern und unsern Verhältnissen angemessen sind. — Die zweite proprietas conscientiae regeneratae ist die infallibilis certitudo remissionis peccatorum et vitae aeternae durch Glauben und abgeleitet durch gute Werke. — Die officia dieses Gewissens sind specialis testificatio et excusatio, jene betreffend unsere adoptio und die Ehrlichkeit des guten Gewissens, welche im Ernste des Besserungsstrebens sich zeigt. Die excusa-

tio aber betrifft theils die Rechtfertigung im Anschauen des Verdienstes Christi, theils die Heiligung, dort also einen einmaligen Act, hier ein Fortschreiten, wobei accusare mit excusare vorkommt. —

Das böse Gewissen ist entweder das todte oder das aufgeweckte. Es gilt der Sünde: Die Sünde ist ἀνομία, i. e. defectus et absentia rectitudinis seu conformitatis cum lege, ut dissonantia in instrumento musico; denn wie das Instrument, die Saiten, die Töne u. s. w. gut sind, der defectus harmoniae aber böse, schlecht, so ist im Menschen die Substanz, die Kräfte der Seele und des Leibes, auch die Handlungen an sich selbst gut, aber der Mangel an Harmonie mit dem göttlichen Gesetz, die da seyn sollte, diese Privation ist böse. Sie ist der Art, daß sie aus sich die fehlerhafte Handlung, ja den fehlerhaften habitus gebiert. Dieß ist die Gott verletzende culpa, welche den reatus, der das Gewissen zur Strafe weist, und sodann die Strafe, den ewigen Tod selbst nach sich zieht. — Nun folgen die Eintheilungen der Sünde und die Nachweisung ihrer Schändlichkeit. — Zur Erwerbung eines guten Gewissens ist dreierlei nöthig: praeparatio diligens, applicatio remedii, reformatio conscientiae. Die praeparatio besteht in fleißiger Erkenntniß des Gesetzes und Gewissenserforschung, so daß wir, an eigener Gerechtigkeit verzweifelnd, für die Gnade zubereitet werden. Die remedia conscientiae sind die monstratio und applicatio remedii, d. h. des reinigenden Blutes Christi. Dieses müssen wir recht anschauen, die applicatio ist theils Darreichung von Seiten Gottes, nämlich des Evangeliums, von unserer Seite ist das ergreifende Organ der Glaube auf Demüthigung und Kampf hin — —. Zur Erhaltung des guten Gewissens ist nöthig, daß man die Hindernisse entferne und die Förderungen anwende; jene sind der Satan, die Welt und die Sünde; die Förderungen sind Glaube und Heiligung.

Kap. 3. De tribus mediis, quibus conscientia afflicta redditur tranquilla. Sie sind humiliatio, fides et nova obedientia. Kap. 4. De partibus militiae christianae. Es sind drei Stadien: ante pugnam, in pugna, post pugnam; ante pugnam precatio et apparatus, in pugna oportet considerare partes conflictantes et ipsum conflictum, die kämpfenden Parteien aber sind die versuchende und die versuchte; jener ist Widerstand mit Gott zu leisten, Fall und Sieg sind zu betrachten. Der conflictus selbst betrifft die vocatio, iustificatio oder sanctificatio. Kap. 5. folgt die Eintheilung der casus conscientiae gemeinsam mit den Heilmitteln. Es sind fünf Classen, bezüglich auf das apostolische Symbolum, den Dekalogus, das Unser Vater, die Taufe und das Abendmahl. Betreffend das apostolicum entstehen nach den zwölf Artikeln zwölf Unterarten. Für den ersten Artikel die Fragen de fide, an sit deus, an scriptura s. sit verbum dei, de vera religione, an sit aliqua providentia, de trinitate. — De fide erheben sich drei das Gewissen beängstigende Fragen, de fidei existentia, an habeamus fidem, altera de fidei imperfectione, tertia de fidei praesumtione u. s. w. —

Man sieht, wie die Casuistik gleich aller Ethik als umgewandte Dogmatik erscheint, aber Alles unter dem Gesichtspunct der Gewissenhaftigkeit betrachtet, somit eine Art Pflichtenlehre gibt im reformirten Typus. Die Brauchbarkeit des Werkes leuchtet ein, finden sich doch auf allen Blättern praktisch wichtige Materien, die, oft sammt der Eintheilung, für den Gebrauch in der Predigt ungemein geeignet sind. Daß Alsted eine viel besser in der Sache gegründete Organisation des Ganzen hätte finden können, als diese zu vielen Wiederholungen nöthigende, von außen entlehnte, läßt sich nicht verkennen. Viele Theologen haben von einer Casuistik nichts wissen wollen, z. B. Maresius Syst. th. I, 1, 11. meint: Qui nobis cudunt theologiam

casuisticam, asceticam, patristicam, a didactica et polemica distinctas, entia multiplicant absque necessitate, cum ad didacticam pertineat enodare casus conscientiae ac de exercitiis pietatis disserere, ad polemicam vero patrum opiniones de controversis capitibus referre. Aber als Hülfswissenschaft wird die Casuistik doch Bedeutendes leisten können, wenigstens so lange, als die Ethik nicht auch in eine genaue Pflichtenlehre ausgebildet worden ist. Amesius wenigstens versichert, daß sein Lehrer Perkins durch seine casuistischen Vorträge besondern Eindruck auf ihn gemacht habe, und daß er selbst durch eine Bearbeitung derselben vielen Gemeinden einen wesentlichen Dienst zu leisten glaube; denn in Folge fehlender Casuistik seyen die Pflichten des christlichen Lebens nicht so eifrig geübt worden, wie sie sollten. Die Katholiken seyen in dieser Disciplin weit eifriger und hätten unter viel Verkehrtem doch auch manches Gute. Er folge der Methode, die seine Medulla gebe in ihren drei letzten, somit ethischen Büchern. Nichts desto weniger ist, so viel ich weiß, außer in England von Jos. Hall, Jerem. Taylor, Sanderson a), die Casuistik nicht weiter fort bearbeitet worden in der reformirten Kirche, obwohl daran schwerlich „die calvinistische Grausamkeit und das Gift ihrer Lehre" schuld ist, welches der wittenbergische Casuist Balduin (Stäudlin a. a. O. S. 287.) gefunden haben will. Lutherische Casuisten hingegen gibt es bis ans Ende des 18. Jahrhunderts herab, z. B. Sieg. Jac. Baumgarten, Semler u. A., immer mehr als Pastoralanweisung, zur Theorie der Seelsorge übergehend.

2. Die reformirte Ascetik.

Eine andere Art der angewandten Moral ist die Ascetik, eine Anleitung zur Uebung in der Heiligung des Le-

a) Walch, Bibl. II. S. 1133 f.

bens. Ungenau wird unter diesem Namen die praktisch erbauliche Litteratur überhaupt zusammengefaßt, z. B. bei Walch a. a. O. II. S. 1171 f. Man hat aber die theologia ascetica als eine ganz bestimmte Disciplin bearbeitet, obwohl die Werke dieser Art nicht zahlreich sind. Daß die Ascetik nur in anderer Form demselben Bedürfniß dienen wollte, wie die Casuistik, sehen wir aus Peter van Mastricht, der hinter der Moral eine Ascetik a. a. O. S. 1159 so entworfen hat als Lehre de exercitio pietatis. „Die Moral erschöpfe die praktische Aufgabe der Theologie noch nicht; denn die dort betrachteten verschiedenen Tugenden und Laster seyen in der Ausübung immer in einander wirksam und verbinden sich auf verschiedene Weise, ratione variorum vitae christianae casuum, wie in der Medicin die Heilmittel verschieden sich mischen. Die Lehre nun von jener Zusammensetzung bezüglich auf die verschiedenen casus sey die theologia ascetica. Schon Basilius hätte dieselbe bearbeitet, unter den Reformirten Baylius, tractatus de praxi pietatis, Guil. Teelingius de praecipuis exercitiis christianis und der berühmte Gisb. Boëtius, bei den Lutheranern Ioa. Gerhardus, exercitium pietatis quotidianum quadripartitum." —

Gisb. Boëtius, geb. 1589, gest. 1676, schrieb Τὰ ἀσκητικά s. exercitia pietatis, in usum iuventutis academicae nunc edita. Addita est oratio de pietate cum scientia coniungenda, habita 1634. Corichemi 1664. Ihm zerlegt sich die praktische Theologie in drei Theile, in moralem s. decalogicam, in asceticam et politiam ecclesiasticam. — Die prolegomena sagen: Ascetica est doctrina theologica, quae continet methodum ac descriptionem exercitiorum pietatis. Eine solche Lehre gibt es, weil es exercitia pietatis gibt, meditatio, precatio, renovata resipiscentia, fides, coenae domini cet., über welche frommen Uebungen immer auch Anleitung gegeben

worden ist, und zwar außerhalb des theologischen Systems selbst. So habe schon (der pfälzische Theologe) Daniel Toffanus l'exercice de l'ame fidèle geschrieben, Ludw. Baylius the practice of piety, der ausgezeichnete niederländische theologus practicus Wilh. Teelinck 1609 in holländischer Sprache den brevis tractatus de praecipuis exercitiis christianis. — Diese doctrina ascetica sey aber nicht einerlei mit den ascetischen Schriften der Alten, z. B. des Basilius, für einzelne Asceten, die sich aus dem Leben zurückziehen, wolle vielmehr allgemein für Jedermann gelten. Es könne das Ascetische entweder den locis communibus des corpus theologiae eingefügt werden, so daß man überall die usus practicos beifüge, oder als Anhang in Form von Tractaten nachfolgen. Die katholische Ascetik sey zu berücksichtigen, aber Alles aus der heil. Schrift zu entscheiden. Wie sich die Mystik zur Ascetik verhalte? Kempis de imit. Christi rage hervor und sey in der reformirten Kirche sehr gelesen. — Boëtius zerlegt die exercitia pietatis in solitaria vel socia, die solitaria in mehr universelle und mehr particulare, jene in directiva und directa; die directiva sind: devotio, excitatio, introversio, meditatio; die directa: ars moriendi; die mehr particularen sind theils ordentliche, theils außerordentliche, wie silentium et solitudo, vigiliae, ieiunium, votum, die ordentlichen sind innere oder äußere; innere: renovatio resipiscentiae, fidei et spes, Selbstprüfung und neuer Gehorsam; die äußern: lectio scripturae, observatio operum dei in naturalibus, civilibus, ecclesiasticis, spiritualibus; endlich mixta: precatio, gratiarum actio, psalmodia. — Die socia sind stata (perpetua) oder occasionata; jene: auditio verbi, repetitio concionum, catechizatio, praxis sacramentorum et sabbati; diese: öffentliche als ieiunia publica, private, als collatio

de rebus divinis, visitatio afflictorum, admonitio peccantium, convictio et reductio errantium.

P. Mastricht hat seine Ascetik in vier Bücher zerlegt; das erste de praxi pietatis in genere redet von der Natur dieser thätigen Frömmigkeit im Gegensatz zur spirituellen Trägheit, von dem Fortschritt der erstern gegenüber der carnalis sacietas, dann von der praxis impietatis eiusque abnegatione. Das zweite Buch de praxi pietatis erga deum von der agnitio et reiectio dei, quaesitio et fuga dei, complacentia et displacentia in deo, ambulatio cum deo et aberratio ab eo, benevolentia et malevolentia erga deum, de cultu dei privato in glorificatione eius et blasphematione eius, de cultu publico, domestico et eius neglectu, quotidiano et eius neglectu, de cultu dei in ieiunio, de cultu eucharistico, de examinatione sui ipsius eiusque neglectu. Das dritte Buch de praxi pietatis versus proximum handelt de solitudinis usu et abusu, de conversatione cum proximo pia et impia, de conviviorum usu et abusu, de commercio iusto et iniusto, de conversatione cum afflictis per consolationem, de reprehensione lapsi et communione cum peccatis eius, de conversatione cum bonis per amorem et amicitiam, cum malis et inimicis, de conversatione mutua inter superiores et inferiores et aequales. Das vierte Buch de praxi pietatis versus semet ipsum handelt de occupatione et otio, alimentorum usu et abusu, vestitus usu, recreationum, prosperitatis, mundi et mundanorum usu et abusu, de rerum humanarum vanitate, crucis tolerantia et abusu, tentationum usu et abusu, cruce corporali et solatio eius, de confusis et melancholicis terroribus, suggestionibus blasphemicis, desertionibus spiritualibus, de dubitationibus, de officiis pietatis circa mortem. —

3. Lehre von der vita spiritualis.

Eine dritte besondere Form der christlichen Ethik neben der Casuistik und Ascetik ist die Lehre vom geistlichen Leben, wie wir dieselbe kennen lernen aus dem geschätzten, ins Deutsche und Französische übersetzten Büchlein des gelehrten franeker Theologen Campegius Vitringa: Typus theologiae practicae s. de vita spirituali eiusque affectionibus. Bremae 1717. In der Vorrede entwickelt der Verfasser seine Idee. Die vita spiritualis sey ein hochwichtiger Gegenstand der Betrachtung. Alles scheine sehr einfach, denn diese vita spiritualis sey ja nichts Anderes, als exercitatio verae et vivae fidei per charitatem; eben dieses aber sey der Corruption unterworfen. Schon im vierten Jahrhundert habe man es in der Trennung von der christlichen Gemeinschaft gesucht, im Cölibat, Armuth und rigoroser Lebensweise, in Auslöschung aller sinnlichen Affecte, wie Antonius in Aegypten, dann, als das Eremitenleben zu rauh schien, in Klöstern, Viele unstreitig mit aufrichtigem Sinn; aber der Aberglaube sey eingedrungen, Eitelkeit und Hochmuth. Nüchterner und geregelter waren solche Einrichtungen im Abendlande, arteten aber ebenfalls aus. Alsdann suchten Einige die Vollkommenheit im contemplativen und passiven Leben nach Auslöschung aller Begierden, bei stetem Anschauen Gottes, in heftiger Liebe zu ihm. Einige vergleichen mit jenen die Mystiker und namentlich, was zu unserer Zeit der ausgezeichnete Spanier Michael de Molinos mit großem Erfolg hergestellt hat und Quietismus genannt wird. Aber die vita spiritualis muß eine activa seyn, passiv nur, sofern Christus in uns lebt; es gibt da nicht weniger Thätigkeit des Urtheilens, Schließens, Wollens, kurz Freiheit, als im Naturstand. Uebrigens haben jene in Vielem Recht, was sie von der Verkehrtheit der natürlichen Affecte,

von der abnegatio et inanitio sui ipsius sagen, in Anderm freilich weichen sie ab vom reinen Evangelium. Halten doch Einige von ihnen alle äußern Handlungen der Frömmigkeit für gleichgültig; auch schließen sie alle Rücksicht auf Belohnung, somit die Hoffnung selbst aus, und rechnen zur Selbstverleugnung sogar die Sorglosigkeit für den status in der Ewigkeit. — Bei solchen und ähnlichen Verirrungen ist eine der Schrift conforme Lehre vom geistlichen Leben sehr nöthig. Längst habe ich eine solche vorbereitet bei dem übertriebenen Sichwerfen auf die speculative Theologie, als ob man Wahrheit und Frömmigkeit, Glaube und Liebe zu trennen hätte. Sie wird mehr leisten als die Pflichtenlehre der praktischen Theologie, fehlt es doch weniger an der Erkenntniß der Pflichten als des status oder Princips, aus welchem jene Pflichten abzuleiten sind; ihre Quelle also, die Wiedergeburt, ist darzustellen sammt den Fortschritten und Affectionen der vita spiritualis. Das haben Viele mit ihrer praktischen Theologie verbunden in der Art einer christlichen Ethik, Clemens im paedagogus und im siebenten Buch der Stromata und Cyprian, der Erste unter den Lateinern, welcher in seinen libris ad Quirinum ein System der theoretischen und praktischen Lehre verfaßt hat. Auch die Constitutiones apostolicae, angeblich von Clemens R., behandeln unsern Gegenstand vielfach trefflich; ebenso Damascenus in libris Parallelorum, unter welchem Titel er die Moral von der theoretischen Theologie unterscheidet, die er de fide orthodoxa betitelt. Jedenfalls umfaßt die meditatio practicae christianae mehr, als nur die Lehre von den Tugenden und Lastern, welche man Ethik nennt. Ich meine, dieses sey nicht sehr entfernt vom menschlichen Erkenntnißvermögen, und es ergebe sich ohne viel Studium, was gut und was böse sey. Jeder hat in sich das Buch, welches wir Gewissen nennen und das Jeder leicht versteht;

eben so leicht verstehe man die Vorschriften der schola Christi aus seinem Beispiel und seinen Worten. Aber das Werk der Gnade in den Seelen, dessen Anfang, Fortschritte, Vollendung, des Gnadenstandes vicissitudines, affectiones, criteria wird von vielen Christen nicht recht beachtet. Keiner hat besser davon geschrieben als Augustinus in seinen Confessiones und andern ethischen Tractaten; unter den Orientalen ragt Macarius hervor, — nur waren die Alten verwirrt durch ihre Ansicht, als komme die Wiedergeburt aus der äußern Kirche und ihren Gnadenmitteln. Vitringa löst seine Aufgabe in 18 Kapiteln, indem er von des geistlichen Lebens Natur und Attributen spricht, von dessen Princip, Ursachen, Genesis, Theilen, Selbstverleugnung nämlich, Kreuztragen, Nachfolge Christi, von den Fortschritten, Wiederherstellungsmitteln, Erhaltungsmitteln, Mitteln der Fortschritte in der Heiligung, wobei die consilia evangelica der Alten beurtheilt werden, vom geistlichen Tod, von den Kriterien beider Stände, vom ewigen Leben. Stäudlin, S. 824., nennt es ein zartes, durchdachtes, lesenswerthes Buch.

Hieher gehört auch des als Professor zu Leyden gestorbenen Hermann Witsius Practycke des Christenthums oder Erklärung der fürnehmsten Gründen der Gottseligkeit in Fragen und Antworten, wie auch geistliche Kenntzeichen, darin ein Unwiedergeborner und ein Wiedergeborner vorgestellt wird. 2. Aufl. 1721. Es handelt von der heil. Schrift, von der wahren Religion, von der Selbstverleugnung, vom Glauben, von der Adoption, Heiligmachung und vom Gebet.

Ein ähnliches Werk schrieb Ioh. Henr. Hottingerus, s. theol. et antiq. Iud. in acad. Marb. prof. ord.: Typus vitae christianae, delineans theologiam morum generalem de resipiscentia ac fide. Marb. 1715. Auch er stimme ein in die Klage, daß die theologia mora-

lis s. vitae christianae tradendae, observandae ratio vernachlässigt sey, man treibe die Theologie nur des Wissens und der Polemik wegen; namentlich für Studierende sey die Hinleitung zur Praxis sehr nöthig. Er veröffentliche für einmal nur den ersten Theil, die theologia morum generalis de resipiscentia et fide. Im speciellen Theil wäre zu lehren zunächst von der Selbstbetrachtung in Bezug auf die Pflichten, sodann wäre die Anwendung zu machen auf das Leben der Theologen, der studierenden und der Pastoren. Da das Büchlein nur die allgemeine theologische Moral umfassen soll, so wird nach den Grund legenden ersten Kapiteln von der Sünde, Buße, Wiederherstellung und Besserung, von den christlichen Tugenden, ihrem Wachsthum, ihrer Ausübung, den Hindernissen, der Causalität und den Beweggründen zur Buße und zum Glauben gehandelt. — Die Definition ist: morum theologia est doctrina iuxta conscientiae et scripturae lumen, tradens et inculcans fugam vitiorum et studium virtutum, ut homo solicito et strenuo gratiae ac potentiae dei in Christo usu rursum imaginem dei recuperet uniaturque cum deo. So wichtig die Moral, so sey doch eine genauere Kenntniß der christlichen Wahrheiten vorausgesetzt und ja nicht zu vernachlässigen. Die theologia morum sey in die schon erwähnten Abschnitte zu zerlegen, pars generalis, specialis et specialissima. In der generalis handeln wir de resipiscentia et fide s. de fuga vitiorum et studio virtutum christianarum, also zuerst von der Natur der resipiscentia, von der Häßlichkeit der Sünden und ihren Quellen, von den unechten und echten Kennzeichen der Reue, von der Nothwendigkeit derselben. Zweitens vom Glauben oder christlichen Leben, seiner Natur, Erfordernissen, Fortschritten, Hindernissen und wahren Quellen. —

4. Die erbauliche Ethik.

Wenn in der Casuistik, Ascetik und Lehre vom geistlichen Leben der ethische Stoff gleichsam in der besondern Form von Hülfsdisciplinen bearbeitet wurde, die bei ihrem unmittelbaren Angewandtseyn auf das praktische Leben selbst das Gebiet der eigentlichen Wissenschaft überschreiten, so ist dieses auch geschehen in denjenigen Werken, welche, ohne einen solchen speciellen Typus anzunehmen, die Moral als solche darstellen, aber mit erbaulichem Zwecke und für Gebildete auch außerhalb der Schule.

In dieser Weise ist das größere Werk von Pictet, die Arbeiten von La Placette, auch Basnage's Morale theologique et politique sur les vertus et les vices de l'homme, Amst. 1703, gehalten, wie ja überall die französische Litteratur nach der englischen zuerst und mit größern Eleganz die Gegenstände der Wissenschaft in weitere Kreise eingeführt hat.

Jean La Placette, französischer Flüchtling, reformirter Prediger in Kopenhagen, gestorben zu Utrecht 1718, schrieb eine Morale chrétienne abregée. Amsterd. 1695, und einen Cyklus ausführlicher moralischer Tractate, Essais de morale, nouvelle edition, 6 Vol. Amst. 1732. Die erste Ausgabe in vier Bänden sey zwanzig Jahre früher erschienen, als der Verfasser die zweite ausarbeitete. Zur frühern als Fortsetzung kamen die Nouveaux essais de morale divisez en deux volumes, à la Haye 1715. In die 6 Bände der spätern Ausgabe sind die 4 Bände Essais und diese 2 nouveaux essais zusammengefaßt. Eine Uebersetzung besorgte Osterländer, Jena 1719. 4., und Lentner, La Placette's Versuch einer geistlichen Morale in 6 Theilen, ehemals französisch, herausgegeben, nebst Vorrede Herrn Gottl. Stollens, ord. Prof. zu Jena. Jena 1728. 4.

Hier finden wir der Reihe nach jene 6 Theile und aus vier andern Tractaten einen siebenten. — Eine systematische Eintheilung ist nicht vorhanden.

Bened. Pictet, dessen Medulla ethicae christianae oben anzuführen war, ist bekannter geworden durch sein Werk La morale chrétienne, ou l'art de bien vivre. 2 T. Gen. 1695. 1696. Ed. 2. 1710. 4. Ins Deutsche übersetzt zuerst von der katholischen Gräfin v. Spork, Prag 1711, Kemten 1712, Leipzig 1713, ohne den Namen des reformirten Verfassers und mit Aenderungen im katholischen Interesse. Brauchbarer ist die Uebersetzung von Bachstrohm, 3. Aufl. Leipz. 1722. — Das Ganze ist in neun Bücher eingetheilt, ohne einem bestimmten Theilungsgrund zu folgen, als belehrend erbauende Lectüre sehr geschätzt.

5. Die moralisch erbauliche Litteratur überhaupt.

Von der Moral selbst in popularer Form, ebenso von den bestimmten Typen der Casuistik, Ascetik und Lehre vom geistlichen Leben, unterscheidet sich die unbestimmtere Haltung der ungemein reichen Erbauungslitteratur, welche in der reformirten Kirche vorherrschend auf der ethischen Seite steht und wohl auch darum von den spätern Lutheranern mit so großem Interesse gesucht worden ist. Es kann nicht unsere Absicht seyn, dieses Feld zu erschöpfen oder auch nur die bedeutendern Werke herauszusondern; was unser Interesse erregt, sind zwei Puncte, zunächst, wie früh und selbständig, gar nicht etwa erst vom Pietismus her, das thätige Christenthum, die Wiedergeburt und Heiligung neben der Rechtfertigung und Begnadigung als Hauptsache für die Erbauung angesehen wurde; sodann wie begierig die lutherische Kirche sich zu ihren mehr dogmatisch-mystischen Erbauungsbüchern eine Ergänzung durch jene reformirten Pro-

ducte zu verschaffen gesucht hat, so daß die vornehmsten Theologen als Uebersetzer solcher Schriften aufgetreten sind.

Wie für die Casuistik, so hat für diese Erbauungslitteratur namentlich das so sehr auf die Praxis hingerichtete England den Anstoß gegeben. Henr. Hammond a practical catechism. Oxon. 1644 u. oft, hat sich großer Verbreitung erfreut, französisch: la pratique de la morale chr. Amst. 1696, deutsch: Grundlehre vom thätigen Christenthum, Frankf. 1697. Die Form ist wie im ersten Zürcherkatechismus von Leo Jud, daß ein nicht unverständiger Schüler lernbegierig fragt, der Lehrer aber Auskunft ertheilt. Es wird der ganze christliche Lehrstoff behandelt, aber „zur Uebung guter Sitten", namentlich fünf Hauptstücke: 1) die Lehre vom ersten und andern Bund; 2) Namen und Aemter Christi; 3) die drei christlichen Gnaden: Glaube, Liebe und Hoffnung, somit der Selbstverleugnung und Bekehrung; 4) Unterschied der Rechtfertigung und Heiligung, und wie eine aus der andern folge; 5) die Bergpredigt Christi. Der Uebersetzer will freilich die Orthodoxie des Bischofs Hammond nicht vertreten, da die Episkopalen nicht streng reformirt seyen, sondern der Kirche der ersten fünf Jahrhunderte nachstreben, darum nicht etwa bloß die orientalischen Sprachen fleißig treiben, sondern den consensus patrum gar hoch halten, auch statt des Wortstreites die Praxis der wahren Pietät eifrig erstreben, um so die wichtigsten Irrthümer, Judenthum und Atheisterei und Abgötterei, zu verdrängen. Auch hält die ecclesia Anglicana steif an der Hierarchie, welche, wenn nicht divinae institutionis, doch apostolicae venerationis sey. In der Gnadenwahl, welche unstreitig das Fundament des Glaubens ist, wenn wir die Lutheraner, Arminianer und Alle, die nicht rigidi Calvinistae sind, selbst befragen, so daß, wenn diese Difficultät beseitigt wäre, die Union sich leicht ergäbe, ist sie nicht orthodox und

hat die dordrechter Artikel nicht angenommen. Dennoch mache sich die Union mit der englischen Kirche nicht, da diese an der Hierarchie halte und zu viel Glaubensfreiheit gewähren lasse. Trotz ihrer confessio folgen die Theologen mehr Arminio et Grotio, als Zwinglio et Calvino. So auch der Erzbischof von Cantelberg, Tillotson. Wie zahlreich und beliebt die Erbauungsbücher der Engländer und Schotten gewesen sind, zeigen schon die Namen: Stockhouse, Paley, Baxter, Taylor, Tillotson, Forster, Doddridge, Sterne, Blair u. A. — Französische, schweizerische, deutsche und niederländische Autoren reihen sich an. Bedeutende lutherische Theologen übersetzten die Erbauungsbücher und Predigten solcher Autoren: Rambach Stockhouse's christliche Sittenlehre, 3 Th. Breslau 1772—76; Gellert Saurin's abrégé de la theologie et de la morale chrétienne, Chemnitz 1752; Münter Doddridge's Anfang und Fortschritt wahrer Gottseligkeit in der menschlichen Seele, Hannover 1753; Klein Taylor's Richtschnur und Uebung eines heiligen Wandels, Frankf. 1678; Rambach Pierre Roques, le vrai pietisme, Rostock 1748. 3 Bd.

Umgekehrt hat die oft mystisch-dogmatische Erbauungslitteratur lutherischer Theologen, so wie deren geistliche Lieder Verbreitung in reformirte Gegenden gefunden, und unstreitig ist die thatsächlich sich vollziehende Union im Volke zunächst auf diesem Boden vor sich gegangen.

Die Mystik war auf reformirtem Boden niemals bedeutend, immer sporadisch und vereinzelt, zum Theil von Weibern angebaut. Beharrlicher regte sich ein einseitig ascetischer Eifer schon im Puritanismus, dann im Methodismus. Am stärksten war die Strömung zur aufklärenden Verständigkeit, zur arminianischen Richtung hin; auch blieb ein inniges Verhältniß zur Philosophie immer orthodox, ist doch wider

dem orthodoxen Föderalisten Burmannus der Beweis geführt worden, daß er ganze Seiten in dem Lehrstück von der Vorsehung sogar aus Spinoza abgeschrieben habe.

So viel als Uebersicht über die Litteratur der reformirten Moral. Eine zusammenfassende Charakterisirung und Vergleichung mit der Dogmatik wäre das Geschäft einer besondern Abhandlung.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Ueber die
areopagische Rede des Apostels Paulus
Apostelg. 17, 22—32.

Von

F. W. Laufs,
Pastor zu Waldniel.

Wer über diese deutliche, viel erklärte Predigt des Apostels etwas Neues zu sagen sich unterwindet, das sich durch das Ganze hindurchziehen und bisher unbeachtet geblieben seyn soll, der könnte das Vorurtheil gegen sich erwecken, in dem von Lukas eben vorher getadelten Sinne zu vertraute Gemeinschaft mit den alten Athenern gemacht zu haben. Doch auf diese Gefahr hin, und, wenn er nicht zu vermeiden ist, trotz des bösen Scheines, auch von der willkürlichen neueren Kritik angesteckt zu seyn, muß mein Standpunct, von dem ich diese Rede erkläre und beurtheile, einmal recht unter den athenischen Zuhörern genommen seyn.

Das scheint mir nämlich das Versehen, mit dem man sich bisher den feineren Sinn eines großen Theils dieser Rede verschlossen hat, daß man nicht streng genug darauf geachtet hat, wie die Athener dieselbe haben verstehen müssen. Denn

sobald als unsere bisherige Exegese Vers 23. hinter sich hat, fährt sie sofort ohne Weiteres auf den Standpunct der Bekanntschaft mit dem A. T. und der christlichen monotheistischen Offenbarungslehre, und vergißt, daß diese Voraussetzungen zu Athen fehlten, und der bezeichnete Altar dieselben dem Apostel irgendwie ersetzen sollte. Als habe die Erwähnung dieses Altars nur die Bedeutung eines geistreichen Kunstgriffs, glaubt man sich stillschweigend gerechtfertigt, keine weitere Beziehung darauf zu finden. Aber man übersieht, daß, wenn Paulus sich nach dieser Voraussetzung gegen das athenische Staatsgesetz gesichert, er die dialektische Art der Athener durch solches Abspringen desto heftiger gegen sich gereizt hätte. Das Volk, das einst das Ende der Erzählung vom Streit um des gemietheten Esels Schatten dem Demosthenes nicht schenken wollte, wird, gefesselt gerade durch das Concrete in des Apostels Thema, mit seinen Gedanken von dem Altar nicht alsobald abzubringen gewesen seyn. Daß die Leute, die von ihrer alten Herrlichkeit die Rhetorik noch übrig hatten, Ehre und Ohr nicht für beleidigt halten, so lange zu hören und zu schweigen, ist ein Beweis, daß sie es dafür ansehen, Paulus bleibe bei seinem Thema. Man nehme noch hinzu, daß die Aufmerksamkeit der Athener auch darum, weil sie, etwa wie die Kölner im ihrem Dom, in ihren Alterthümern ihren Stolz und ihre Ehre fanden, von einem antiquarischen Räthsel sich nicht so leicht, wie die gewöhnliche Exegese annimmt, kann haben hinwegschleudern lassen.

Der Apostel stellt sein Thema Vers 23: Ὃν οὖν ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε, τοῦτον ἐγὼ καταγγέλλω ὑμῖν. Darnach hat er sich zwei Stücke vorgeschrieben. Ueber den ersten Theil, inwiefern die Athener diesem Gott unwissend Verehrung thun, können die gebildeten, auf ihre Vorzeit eifersüchtigen Städter den Apostel nicht ohne Weiteres wegschlüpfen lassen. Bedenken wir demnach wohl, wenn wir V. 24. lesen, wie Paulus sprach: Ὁ θεός, daß seine Zuhörer heidnische

Athener sind, die in der Wahl, welche Beziehung dieser Worte bei ihnen vorschlagen soll, ob sie mehr heißen sollen: „der von euch an diesem Altar unwissend verehrte Gott in eurem Sinn", oder „Gott, wie er sich nun verkünden läßt in christlichem Verständniß", nicht zweifelhaft seyn können. Mag es bei uns anders seyn und bei allgemeiner Lesung das Umgekehrte stattfinden: die Athener haben ὁ θεὸς noch von diesem Altargott in ihrem Sinne verstanden; dieses Prädicat hat bei der heidnischen antiquarischen Richtung der Zuhörer den Vorklang in ihren Ohren behalten müssen. Es hat nicht fehlen können, sie haben in dem Weiteren (V. 24.): ὁ ποιήσας — οὐκ ἐν χειροποιήτοις ναοῖς κατοικεῖ, eine nähere Erklärung des Umstandes gefunden, daß dieser Gott keinen Tempel besitze, sondern bloß einen unter dem freien Himmel ohne Haus und Klaus' stehenden Altar. Dann wird ferner der Athener von seinem Standpunct in den Worten des Apostels V. 25. eine deutende Beziehung auf den andern Umstand gefunden haben, daß gerade an diesem Altar kein Dienst geschah. Die Leute, die sonst zur Gottesverehrung das thätige Dienen mit Opfern und Spendungen zählten, können den von ihrer Sprache angedeuteten Unterschied zwischen εὐσεβεῖν und θεραπεύειν nicht überhören. Der Mann, den sie einen armen Schlucker gescholten, scheint doch etwas zu wissen, indem er Rechenschaft geben will über den Umstand, daß dieser Altar gerade keinen Priester hatte, der seiner pflegte, keinen Opferritus, keinen heiligen Tag, kein ihm geweihtes Thier, an dessen Blute sein Gott sich erfreute. — In dem so angeregten Gedankenzug konnte es den Athenern nicht dunkel seyn, wie der Apostel V. 26. auf das Blut zu reden kam. Ist bei ruhiger Betrachtung kein Zweifel daran, daß αἵματος, V. 26., in engstem Zusammenhang mit ζωὴν καὶ πνοὴν V. 25. steht, so kann es, denke ich, auch nicht zweifelhaft seyn, daß der Apostel der scheinbaren Dürftigkeit dieses Gottes seine wirkliche Fülle und Allgenugsamkeit entgegenstellt und gerade

seine Blutarmuth in der Verehrung durch seinen Reichthum an demselben, wie der Ursprung von πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων von ihm Zeugniß gibt, erklärt.

Die sich hier aufdrängende antiquarische Frage: war dem wirklich aber so? wurde auf jenem Altar zu Athen kein Opfer gebracht? löst sich ohne gar zu gewagte Vermuthung. Ich glaube, die Worte ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε geben meiner Auffassung bestimmten Halt. Außerdem glaube ich, die besonnene, gewissenhafte Treue des Apostels in seinem Beruf und seine klare Umsicht stehen fest genug, daß wir darauf die Behauptung bauen dürfen, daß er über diesen Altar wohl gewiß vorher Erkundigungen eingezogen hat, und daß, hätte es sich ergeben, daß derselbe irgendwie heidnischer Unreinigkeit einen Anschlußpunct bot und wie die gemeinen Altäre zur wirklichen Uebung des Götzendienstes gebraucht wurde, oder einer zweideutigen Mysterie zum Träger diente, der Apostel seine Predigt nimmer an denselben angeschlossen hätte. Oder er wußte vielmehr, das Opfer war unmöglich, weil der Opferritus eines unbekannten Gottes gleich unbekannt seyn mußte.

Darin liegt es schon ausgesprochen, wie ich mit meiner Ansicht stehe zu der Behauptung des Kirchenvaters Hieronymus, der von Paulus bezeichnete Altar sey ein Pantheon-Altar gewesen, mit der Inschrift: „den Göttern Asiens und Europa's und Afrika's, den unbekannten und fremden Göttern." Auf den ersten Anblick könnte es freilich scheinen, ein solcher Allerwelts-Altar dürfte wohl die Veranlassung zu dem Ausdruck πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων — ἐπὶ πᾶν πρόσωπον τῆς γῆς in V. 26. gegeben haben. Aber abgesehen davon, daß ich aus dem Gedankengang des Apostels diese Stelle genügend erklärt zu haben meine, würde dieß Altar-Pantheon zu den sonst von dem Apostel, wie ich zu zeigen glaube, genommenen Beziehungen nicht passen. Denn wenn ich zu Anfang gesagt habe, ich wolle das Verständniß der Athener ins Auge fassen, so ist meine Meinung dabei nicht ge-

wesen, daß es durch ein geistreiches Spiel des Zufalls gekommen, daß Pauli Rede als ein merkwürdiges quid pro quo sich in den Köpfen der Athener im angegebenen Licht habe spiegeln müssen. Nein, mit gut bedachter Absichtlichkeit und Consequenz führt der Apostel die aufgedeckten Beziehungen auf jenen Altar durch.

Fahren wir fort, diese Beziehungen offen zu legen, so haben wir bei den Worten: *ὁρίσας προςτεταγμένους καιροὺς καὶ ὁροθεσίας τῆς κατοικίας αὐτῶν*, in V. 26. nicht den geringsten Grund anzunehmen, daß der Apostel hier anfange, ins Blaue zu beschreiben, und den leitenden Gedanken, Gottes allgenugsamen Reichthum als Erklärung seiner scheinbaren Armuth aufzuführen, habe fallen lassen. In der Voraussetzung der Athener war mit einem Altar eine bestimmte Festzeit in der Regel zu eng verbunden, als daß sie in dem *καιρ. προςτεταγμ.* die Beziehung darauf hätten überhören können. Ich will freilich nicht sagen, daß nicht der Apostel in der Höhe und Tiefe seiner Erkenntniß Gottes den Athenern über ihre Fassung hinaussteige, wenn er hier die Zeitläufe der Völker als Gottes Festcyklen und ihre abgegrenzten Wohnplätze als seine Offenbarungsstätten auffaßt. Ich hoffe aber, die Wissenschaft der griechischen Alterthümer wird nichts dagegen einzuwenden haben, daß wir annehmen, jeder Altar hatte, wie klein oder wie groß es auch war, sein mit religiöser Sorgfalt frei gelassenes *τέμενος*, seinen heiligen Grund, seinen Weihebering. Wenigstens bei den Altären der Hauptgötter, an denen Dienst geschah, kann es wohl nicht anders, selbst mitten in den Städten, gewesen seyn. Und verkündigt Paulus von diesem Altare aus seinen Gott als Hauptgott, so werden wir es nicht unwahrscheinlich finden, daß er hier auf den heiligen Schaubezirk, den Haggrund des Altars, der, wenn er nicht fehlte, klein genug seyn mochte, Rücksicht nimmt. Dem mit dem Zubehör eines Altars bekannten Athener lag das Vermerken, wie Pauli Rede sich hier fortwährend auf den Anfang der-

ſelben zurückbezog, nicht ſo ganz fern, als nun dem Leſer, dem die Anſchauung des heidniſchen Gottesdienſtes fehlt. Doch zugegeben, es wäre den Athenern dunkel geblieben, wie der Apoſtel eigentlich hier dazu komme, den Gedanken auszuſprechen, wie auf dem mit geheimnißvoller Hand, mit unſichtbarem Stabe abgezirkten Völkerraum, zwiſchen den mit überirdiſcher Meßſchnur abgezogenen Grenzen der Völker überall ein Schauplatz Gottes abgeſteckt ſey, auf dem die Looſungen deſſelben ſich zeigen und ſeine Beſtimmungen ſich offenbaren, — zugegeben, die Athener haben mehr die zu ernſtem Nachdenken über den Wandel der Völkerherrlichkeit erweckende und ſie vom Stolz zur Demuth verweiſende Beziehung auf die vorübergegangenen Glanzperioden ihrer eigenen Geſchichte hier gefunden, — zugegeben das alles: ſo dürfen wir des Apoſtels Grunddispoſition immer doch aufſuchen. Und danach muß ich behaupten, daß die Beziehung auf den heiligen Grund des Altars den Apoſtel zu dem Ausſpruch am Ende von V. 26. gebracht hat.

Wie ſich V. 27. an V. 26. anſchließt, glaube ich in dem bereits Geſagten ſchon angedeutet zu haben. In welche Beziehung, in welchen Zuſammenhang der Heide ſeinen Gott mit ſeinem Tempel, mit ſeinem Altar, mit ſeinem geweihten Bezirke ſetzte, wie hier ſeine Offenbarungsſtätte, wie hier ſeine hülfreiche Nähe nach ſeiner Meinung zu ſuchen war, dieſe Anſicht war dem in einer heidniſchen Stadt gebornen und erzogenen, dem ſo weit durch heidniſches Land gereiſten Apoſtel bekannt genug, um in ſeinem heiligen Gedankenflug geläufigen Gebrauch davon zu machen. Doch iſt es nicht genug, dieſe Beziehung in V. 27. im Allgemeinen aufgedeckt zu haben: die nähere Verbindung der Gedanken mit dem Altar, von dem der Apoſtel redet, iſt klar zu machen.

Hat es ſeine Richtigkeit damit, daß der Apoſtel hier erklärt, wie das Fehlen des beſondern Beſitzes dieſes Gottes darauf beruht, daß er Alles beſitzt, hat unſere Herleitung

ihre Richtigkeit, wie der Apostel auf die Völker zu reden kommt, so fragt es sich: ist ein Zusammenhang darin, daß er am Ende von V. 27. auf die Einzelnen zu sprechen kommt, oder ist das nur ein freier genialer Sprung des Gedankens, nur sententiöser Fluß der Rede? Ich meine, wir sollten den Apostel aus seinen Briefen so gut kennen, daß wir ihm so leicht nicht zumessen, er habe den Hauptstamm seiner Entwickelung abgestutzt und statt des Fortgangs eines leitenden Gedankens recht vielfältiges Gesproß unter einander gehen lassen, und das Hervortreten Gottes in den Einrichtungen und Geschicken der Völker und das Hervortreten desselben in dem Leben und Gemüthe der einzelnen Menschen recht unter einander gemischt. Bringen wir den Gedanken des Apostels auf eine kurze Formel, so kann sein Sinn hier seyn entweder, in jedem individuellen menschlichen Bewußtseyn sey auch das Bewußtseyn des wahren Gottes wenigstens der Hervorstrebung nach mitgesetzt, oder, in dem Auftreten jedes Volkes sey auch das Hervortreten des wahren Gottes irgendwie mit gesetzt. Den Zusammenhang zwischen V. 26. und 27. festhaltend, behaupte ich, daß die letztere Wahrheit hier hervortreten soll, und der Einzelne hier und V. 28. nur hervorgehoben werde, insofern er zu einem Volke gehört, oder insofern die vom individuellen Leben und vom Volksleben gleich sehr geltende Wahrheit an den Individuen leichter anschaulich gemacht und faßlicher ausgesprochen werden kann. So gewinnen wir einen bestimmten Rückblick auf den Altar, in dem der Apostel ein unwillkürliches Hervorbrechen der Wahrheit, eine über sein heidnisches Wesen hinausreichende Weissagung des athenischen Volkslebens vom wahren Gott erblickt hat. Die Stadt, die sich gerade der Vollständigkeit ihrer Götterverehrung rühmte, allein mit der noch so großen Zahl namhafter Götter nicht zum Ziele, nicht zur Beruhigung der Frömmigkeit hatte kommen können, sondern zur unbekannten Gottheit sich getrieben gefühlt hatte, — Athen hatte damit die Unvoll-

kommenheit seiner namhaften Götter und die Unzulänglichkeit seines wirklich vorhandenen gottesdienstlichen Wesens selbst bezeugt und anerkannt, andererseits aber auch auf diesem, über sein Wissen und Kennen hinausgehenden Wege eine Bezeugung des sich nirgend unbezeugt lassenden wahren Gottes, freilich wie einen in dicke Schalen verschlossenen Kern, der erst herauszulösen war, empfangen. So gibt hier der Apostel, wenn der Ausdruck erlaubt ist, eine religionsphilosophische Erklärung von dem Ursprunge dieses Altars, wie er mit seiner Inschrift aus dem überall sich bekundenden Wirken und Leiten des allgenugsamen Gottes hervorgegangen sey, wie sein Daseyn beruhe auf der irgendwie sich geltend machenden unverwüstlichen Grundlage der menschlichen Natur, die auch durch den Mund einzelner griechischen Dichter ausgesprochen sey, wenn sie sagten: wir sind seines Geschlechts. — So redlich hat der Apostel es gemeint mit dem, was er von diesem Altar sagte! So wenig hat der Apostel sich von einem schon länger in Athen weilenden Juden Mährchen über den Ursprung dieses Altars aufreden lassen! Indem er aus dem im Völkerleben liegenden Trieb zum Allerhöchsten (Röm. 1, 19.), aus einem der Ansätze zur Wahrheit, die sich überall finden und bilden, die Entstehung dieses Altars herleitet, hat er mit dieser, so zu sagen, apriorischen Erklärung mit Recht geglaubt, was auch die besondere Geschichte des Steines sey, nicht irre gehen zu können. Das Gesetz von dem allgemeinen Hervortreten des göttlichen Wesens, die Ordnung der allgemeinen Offenbarung Gottes steht so fest und klar vor der Anschauung des Apostels, wie das Gesetz vom Schwerpunct vor dem Bewußtseyn des Kundigen steht, der eine unförmliche Felsmasse in die Tiefe rollen oder im losgegangenen Strome die Eisscholle wie ein Wasserungeheuer sich wälzen sieht: auch in der wilden Bewegung immer ein Schwerpunct, der hervorstrebt, immer eine Achse, um die sich Alles schwingt, — so man sie nur aufzuzeigen versteht. Wer diese Erklärung pantheistisch findet, wird für sein Ohr einen pantheistischen

Klang von Pauli Worten vielleicht auch nicht entfernen können. Es kommt darauf an, hierbei nicht außer Acht zu lassen, daß, wie die verschiedensten Menschen mit denselben Zahlen rechnen, sie auch in denselben Worten und Begriffen und abstracten Formen sich aussprechen, die aber je nach dem verschiedenen höchsten Princip, das ihr ganzes Glaubens- oder Denksystem beherrscht, einen ganz andern Sinn, ungeachtet alles Gleichlautens, bekommen können. Es ist ein großer Unterschied, ob man die in Frage stehenden Sätze mit Paulus christlich oder naturalistisch versteht und anwendet.

Es ist klar, daß der Apostel, ohne den allgemeinen Gedankengang, wie er durch den Altar bestimmt ist, abzubrechen, bei V. 29. eine Wendung in der Entwickelung macht: vorhin wurde aus dem ursprünglichen Reichthum Gottes die Herleitung gemacht, jetzt fußt die Argumentation darauf, daß wir göttlichen Geschlechts sind. Daß wir nun in V. 29. eine Beziehung auf den Umstand finden, daß an dem in Rede stehenden Altar kein Götterbild und keine heidnische Gleichnißdarstellung war, und seyn konnte, sagt sich Jeder nach dem Vorhergehenden wohl selbst. Wer zweifelhaft seyn möchte, ob Paulus solche Beziehung bei seinen Worten wohl zum Bewußtseyn gekommen, der bedenke doch seine Lage, wie er hier nicht bloß durch die ungläubigen Herzen, sondern auch durch die fein gebildeten Ohren der Athener eingeengt war und nicht so ohne Weiters christliche Wahrheit predigen konnte, sondern unter der Ueberwachung, unter welcher er sich bei jedem Worte fühlte, schon aufmerken mußte, ob es auch stimmte mit dem, wovon er ausgegangen war. Das war eben die Kunst, daß, während der Apostel mit seinen Gedanken überwiegend bei dem zweiten Stücke seines oben bezeichneten Thema's war, er den Athenern noch ganz bei dem ersten, der bloßen Deutung der dunkeln Mysterien dieses Altars, zu verweilen schien.

Der Apostel will gewiß zu den Athenern sagen: οὐκ ὀφείλετε, allein wenn er darum, daß er vorzieht zu sagen:

οὐκ ὀφείλομεν, ein Jeſuit mit unſittlicher Mentalreſerve genannt werden ſollte, ſo wäre die ganze Welt voll Jeſuiten. Wir müſſen dieſen grammatiſchen Umſtand noch weiter verfolgen. Wir nach unſerer chriſtlichen Erkenntniß wiſſen, daß „wir" in ὀφείλομεν gilt für alle Menſchen überhaupt. Aber laſſet uns doch das nicht vergeſſen, der Athener Gedanken hängen an dem von dem Apoſtel erwähnten Altar noch immer mit heidniſchen Vorausſetzungen, und daß dieſer Altar nach des Apoſtels Deutung alle andern Altäre aufhebt, dieſer Gott alle andern Götter zu nichte macht, ſein Weſen ihr Weſen ganz auflöſt, das darf der Apoſtel mit ſo dürren Worten in Athen nicht ſagen. Wir brauchen uns dabei aber nur der heidniſchen Unklarheit zu erinnern, womit ſie die ſich widerſtreitenden Gottheiten neben einander ſtehen haben konnten. Die „wir" in dem οὐκ ὀφείλ. werden alſo für den particulariſirenden Athener die dieſen Altar eigentlich anerkennenden Leute, Paulus, der ihnen als ein Prieſter dieſes Gottes vorkommen konnte, und ſeine Mitprieſter, geweſen ſeyn; oder wofern ſie auf ihre unklare heidniſche Weiſe ſich mit Paulus zu Einer Gemeinſchaft zuſammengeſtellt gefühlt haben, da ſie ja als Athener durch dieſen Altar dieſem Gott ihre Anerkennung bezeugten, ſo haben ſie bei dem angedeuteten „Müſſen" nicht beſtimmt und klar an die allgemeine Menſchenpflicht, ſondern, ſo zu ſagen, an das Privatrecht dieſes Altars gedacht, wie nach dem beſondern Weſen jedes Gottes und nach der beſondern Beſchaffenheit ſeines Dienſtes geradezu der Verehrung eines andern Gottes widerſprechende Pflichten und Beobachtungen dem Heiden aufgelegt werden konnten. So wird der Athener V. 29. nicht in ſeiner allen Bilderdienſt niederreißenden Bedeutung verſtanden, ſondern auf die Beſonderheit bezogen haben, die an dieſem Altar vorkam, daß da kein Bild von Gold oder Silber oder Stein dieſen unbekannten Gott darſtellte.

Stier in ſeinen Andeutungen, 4. Sammlg. S. 155. geht zu V. 30. über mit dem Ausruf: „Unübertreffliche

Mischung von Schlangenklugheit und Taubeneinfalt, kluger Vorsicht und kühner Geradheit, milder Nachsicht und scharfer Aufdeckung, bestimmtester Polemik und unbefangenster Thetik an dieser areopagischen Rede des großen Apostels!" Aehnlich spricht sich Menken aus, Blicke in das Leben d. Ap. Paulus, S. 267: „Mit bewundernswürdiger Weisheit wählte der Apostel den Eingang zu seiner Rede, indem er auf jenen Altar der Stadt Athen hindeutete, der die Inschrift hatte: „„dem unbekannten Gott."" So erhielt seine Rede eine Form, worin sie unschuldig, Staatsverfassung und Religion gar nicht gefährdend, und zugleich für diese Zuhörer höchst anziehend und unterhaltend erscheinen mußte. Sie blieb, wenn ich so sagen darf, auf athenienſischem Grund und Boden; von etwas Neuem und Fremdem war gar die Rede nicht, als wende sich Alles um die Erklärung einer kurzen dunkeln Inschrift des uralten vaterländischen Altars, als solle ein altes Geheimniß vaterländischer Religion und Weisheit aus den fernsten Tagen der Vorzeit gelöset werden." Darf von meiner Auffassung und wirklich durchgeführten Nachweisung aus nicht mit mehr Grund solches Lob ausgesprochen werden?

Daß der Apostel von Anfang bis zu Ende eine feste Disposition durchhält, ist auch in der bisherigen Auslegung der zweiten Hälfte der Rede bei Weitem nicht gehörig anerkannt. V. 30. findet Stier eine Beziehung der χρόνοι auf die καιροὶ V. 26. „Die Zeiten oder Fristen der Unwissenheit", sagt er, „entsprechen den Zeiten des Wohnens." Es liegt hier vielmehr eine andere Zurückbeziehung, die nicht unbemerkt zu lassen, jedenfalls hundertmal mehr Hauptsache ist. S. 157. scheint Stier es zu fühlen, wenn er sagt: „Es ist ein glimpflicher Ausdruck, mit welchem der Apostel, zu V. 23. zurückkehrend und den Blick von Athen auf die ganze Heidenwelt ausdehnend, das ganze Heidenthum hier bezeichnet; er hebt daran zunächst die Seite des Irrthums heraus, weil dieß der Gesichtspunct ist, unter welchem Gottes Gnade die Sünde der Menschenkinder an-

schaut." Aber damit legt sich der Grundfaden der Rede Pauli, nämlich der nicht zu verkennende Zusammenhang des Ausdrucks ἄγνοια mit der Inschrift des Altars (ἀγνώστῳ) und der Erklärung derselben in dem Ausdruck ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε, welcher sich im Gleichklang der Wörter stark genug verräth, bei Weitem nicht klar und bestimmt genug zu Tage. Ja, wie fest und fein Paulus diesen Faden durchzuspinnen versteht, davon ist das Wort μετανοεῖν der leuchtende Beweis. Daß dieß, so zu sagen, der technische christliche Ausdruck für die Bekehrung ist, hindert nicht, bestimmt anzunehmen, daß Paulus ihn hier mit dem klaren Bewußtseyn gebraucht, daß er für das allgemeine Gehör der Athener den lexikalischen Gegensatz zu dem ἀγνώστῳ V. 23 und ἀγνοίας V. 30. bilde. Die Exegese ist es dem Apostel schuldig, seine Geistesklarheit und seine bis aufs Sprachliche sich erstreckende Gewandtheit, christliche Wahrheit in den derselben entlegenen und verschlossenen geistigen Horizont zu bringen, hier in ihr volles Licht zu setzen.

So stellt sich die Rede auf dem Areopag als Ein Ganzes dar, als Ein Geistesguß, dessen Spitze in den reinsten Linien und richtigsten Winkeln mit der Basis in Verbindung steht.

Zur Probe der Richtigkeit meiner Ansicht berufe ich mich zum Schluß auf das vom Apostel zu Anfang, V. 22., gebrauchte Wort δεισιδαιμονεστέρους, gar götterfürchtig, das in den Ohren der Athener ein Lob, ein reines Lob für sie ist, während es in dem Sinne des Apostels einen Tadel mit ausdrückt, wenigstens kein reines Lob ist. Ich möchte nämlich die Auffassung, daß dieses Wort in schwebender, doppelsinniger Bedeutung hier gebraucht sey, als für die exegetische Forschung feststehend ansehen dürfen, da selbst diejenigen, welche es der Hauptsache nach in gutem Sinne nehmen, doch wieder auf dieselbe zurückkommen. Denn wenn gesagt worden ist, es sey der Klugheit des Apostels angemessen, daß er das Wort hier in gutem Sinne nehme, so ist dieß entweder ein Widerspruch gegen Apostelg. 17, 16,

mit dem auch eine Lüge dem Apostel zur Last gelegt würde, oder es ist damit nur unklarer gesagt, was auch ich behaupte, daß die Klugheit des Apostels darin lag, das je nach dem verschiedenen Standpunct religiöser Erkenntniß zweideutige Wort zu gebrauchen. Neander, Gesch. d. Pflanz. d. christl. K. I. S. 165. erst. ger. Ausg., sagt zwar: „Paulus aber verstand gewiß dieses Wort hier in einem guten Sinn, denn das Suchen nach dem unbekannten Gott, welches er gewiß als etwas Gutes betrachtete, leitete er ja von dieser bei den Athenern vorherrschenden δεισιδαιμονία ab." Wenn er aber dann ebendaselbst weiter sagt: „Dabei fragt es sich jedoch, ob nicht auch Paulus aus tieferem Grunde, wenn auch nicht nach besonderer Reflexion, das Wort — statt eines anderen, das er als Bezeichnung der reinen Frömmigkeit zu gebrauchen gewohnt war, hier anwendet", so erkennt er damit offenbar wieder an, daß das ertheilte Lob ein zweideutiges sey, indem ein tieferer Tadel die Grundlage des Ausdrucks bildet. Olshausen, Bibl. Commt. II. S. 748., findet in dem Worte wenigstens einen durch die comparative Form in das Lob eingemischten feinen Tadel. — Wenn Paulus eine Wahrheit an dem Irrthum mit diesem Worte anerkennt, was Bengel clementem ambiguitatem nennt, so gebraucht er dasselbe gewiß nicht anders, als es damals die aufgeklärten Heiden in ihrer Weise hundertmal von ihren krassen, aber treumüthigen Glaubensgenossen tadelnd und doch anerkennend gebrauchten. Hiermit gebe ich den Versuch, die Doppeldeutigkeit, die in diesem Worte liegt, auch durch die ganze Rede nachzuweisen, der näheren Prüfung kundiger Männer hin.

2.

Nachträgliches
für die
„exegetisch-kritische Aehrenlese zum A. T."

von

F. Böttcher,
D. theol. in Dresden.

Wenn die zahlreichen Studienfrüchte, die der Verfasser bald nach der Ostermesse 1849 in der bei F. C. W. Vogel zu Leipzig erschienenen „Aehrenlese zum A. T." (104 S. gr. 8.) niedergelegt hat, in diesen „Studien und Kritiken" nicht Raum finden konnten, so wird doch für einzelnes Nachträgliche dazu, das sich bis zum October 1849 wieder angesammelt hat, ein Plätzchen hier übrig seyn.

1 Mos. 4, 8. müssen wir das für ויאמר vermuthete וישׁמר noch immer festhalten. Jenes insidiöse שׁמר bestätigt sich auch durch das im Zusammenhange der Bedeutungen analoge צפן (Sprichw. 1, 11 u. a.), welches im Sinne des „Aufpassens", was eben שמר zeigt, nicht vom übrigen צפן in solcher Weise zu trennen ist, wie wir es „de inferis" §. 293. Not. versucht haben. Den Gang der Textverderbniß וישמר, ויעמר, ויאמר haben uns immer mehr Beispiele bestätigt; s. auch Bertheau zu Richt. 8, 16. — 1 Mos. 24, 63. zu לשוח, Reißholz holen, vergl. noch Homer Od. 9, 234. (wo auch der Kyklope mit gesammeltem Holz Abends heimkommt) und 18, 359. 24, 224. — 41, 9. soll מזכיר nach Gesen. Thes. u. A. nicht mehr seyn als זֹכֵר; aber die Stellen aus Jes., wo das Hdwrtb. dieß auch annahm,

sind im Thes. schon richtig gestrichen; und das Hiph. hat auch hier seine sonstige Bedeutung; vergl. die Verss. und 1 Kön. 17, 18. Der Redner bringt ja seine Sünden nicht bloß sich, sondern auch dem König und Anderen in Erinnerung; מזכיר אני ה' ist also: muß ich heut' „in Erinnerung bringen." — 2 Mos. 32, 25. hat die traditionelle Deutung der Verss. für שמצה einstimmig Wörter der Schmach, LXX. Theod.: ἐπίχαρμα (Schadenfreude), Symm.: κακωνυμία, Anon.: ὄνομα ῥύπου, Vulg.: ignominia sordis, Chald.: אֲסָבוּת שׁוּם בִּישׁ, Syr.: ܫܘܡܐ ܡܣܒܐ. Alles dieß weist darauf hin, daß nicht etwa eine Vermuthung nach שֶׁמַע zum Grunde liegt, sondern eine richtige Ueberlieferung von שמצה als Fem. des aus Hiob 4, 12. 26, 14., so wie aus dem Arabischen und selbst noch im talmudischen שמץ, paululum (vergl. מאום, ursprünglich fremitus, woher מאומה für quidpiam, s. Aehrenl. S. 8.), noch sicher erkennbaren שֶׁמֶץ, ψιθυρισμός, Geflüster, woraus sich leicht schadenfrohes Gerede, Hohn, Schimpf ergeben hat. Die von Gesen. u. A. angenommene „Niederlage" hat weder im Wortstamm, noch im Zusammenhang einen sicheren Anhalt. — 3 Mos. 25, 23. 30: לצמיתת ist weder „zur Vertilgung" = immer (Gesen.), noch „zum Zusammenhang" (E. Meier), sondern zum Verfall, für immer entäußert, von צמת, ursprünglich = שמט, hinschmeißen, daher aufgeben; vergl. 2 Mos. 23, 11. 5 Mos. 15, 2. Den Grundbegriff von צמת, profligare, s. auch noch Klagel. Jer. 3, 53. — 4 Mos. 31, 5. scheint וימסרו eine Mischung der beiden synonymen Lesarten וימנו (וַיִּמָּנוּ) und וַיִּסָּפְרוּ; V. 16. ist למסר offenbar aus למעל verderbt. — 34, 10. ist והתאויתם sicher kein Hithp., was hier auch nicht wie Hiob 13, 27. (s. Aehrenl. z. d. St.) am Platze und durch לכם wie תתאו V. 7. 8. ausgeschlossen ist. Wahrscheinlich ist jenes והתאו auch nur, wie Jes. 19, 6. (הא'), eine Mischung der zwei Lesarten והתאיתם

(v. נשא) und והוריתם (v. ירה); vergl. Ez. 9, 4. Aehnlichen Wechsel des Piel und Hiph. s. auch 1 Mos. 35, 16. 17.

5 Mos. 33, 3. 4. Hier kann für ישא nach קדשיו und והם תכו das Subject unmöglich noch im 3. Verse zu suchen seyn; man muß vielmehr das nachfolgende משה dazu nehmen; so aber auch das ganze ישא מד' zu V. 4. herüberziehen; wodurch zugleich V. 3. 4. die Versglieder rhythmisch besser vertheilt werden:

Entnehmen sollt' er von deinen Reden,
Ein Gesetz gab fest uns Mose,
Ein Besitzthum der Jakob-Gemeine.

דברותיך: sind die Unterredungen Jehova's mit Mose auf dem Sinai, während Israel an dessen Fuße lagerte; Plural und Wortform in ד', wie in בָּאצּוֹת. עַצְּבוֹת u. a.

Richt. 6, 25. vergl. zu unserer Deutung des פר השני als bos secundanus noch das targumische תניא für צערים, Zach. 13, 7. — 7, 3: ישב ויצפר מהר הגלעד hat nicht bloß in מהר nach gewöhnlicher Punctation eine unerträgliche Lesart (s. Bertheau z. d. St.), sondern auch in ויצפר ein noch ungenügend erklärtes ἅπαξ λεγόμενον. Für הגלעד hat selbst Bertheau wieder, durch jenes traditionelle מֵהַר gefesselt, zur geographischen Ermöglichung הגלבע vorgeschlagen. Aber trifft dieß auch ungefähr mit den angegebenen Lager- und Kampfplätzen zusammen (6, 33. 7, 1. 12. Winer, Realwtb. I, 428. 465. 3. A.), so sieht man doch nicht, warum jenen Entbehrlichen, zur Umkehr Aufgeforderten, da diese Umkehr gleich nach der Aufforderung erfolgt (וישב), erst noch der Ort, von wo sie umkehren sollen, genannt wird. Es genügte ja zu sagen: „man kehre von hier um!" Dagegen war גלעד als Zufluchtsort jenseit des Jordan (vergl. 1 Sam. 13, 6 ff.), wie als Heimathland der Meisten im Heere (6, 35. Jos. 17, 5 ff. 5 Mos. 3, 13.) wohl erwähnenswerth; und um dieß הגלעד als passendes Ziel der sofortigen Rückkehr genannt zu sehen, darf man nur מהר, statt des allen Uebersetzern und

Punctatoren aus sonstiger Gewohnheit vor בִלְעַד nahe gelegten מַהֵר, nach 2, 17. 20, 23. 5 Mos. 9, 12. Jos. 2, 5. מַהֵר, eilends, punctiren, so daß גִלְעָד Localaccusativ wird. Diesem מַהֵר muß dann auch das hier vereinzelt übrige יִצְפֹּר entsprechen, für welches das nach Abulwalid von Gesen. u. A. angenommene „er kehre um" mit „צְפִירָה, Reif" (Jes. 58, 5.) und dem arabischen ضفر durchaus nicht erwiesen, vielmehr neben יָשֹׁב als überflüssig von vorn herein abgewiesen ist. Jenes vermeinte, nur aus dem „Reif" oberflächlich errathene „in orbem ivit" ist dem gesammten semitischen Wortstamme צפר, wie seinen Verwandten זפר, טפר, ספר, שפר, völlig fremd. Aus dem anderwärts dargelegten Zusammenhang dieser in zwei Wortfamilien zerfallenden Stämme (einerseits „kratzen, krallen", wie scab, σκαρφ u. a., andererseits zwerch, d. i. über einander bewegen, legen) ergibt sich das für unsere Stelle passendste, dem arabischen سفر (davon gehen, reisen) zunächst verwandte auskratzen, davon laufen, also וְיִצְפֹּר et abeat (LXX.: ἐκχωρείτω). Denn der Sinn ist ja offenbar: Wer furchtsam ist, der mache, daß er fortkomme in das sichere Gilead. S. über צפר u. A. in Höfer's Zeitschr. f. Sprachw. III, 1.

1 Sam. 21, 3: יוֹדַעְתִּי, dieß vereinzelte Poel ist schon im prosaischen Texte (alle andern Beispiele außer den Vbb. עע sind dichterisch oder rednerisch), so wie wegen der Construction mit אֶל und der nachdrucklos mediativen Bedeutung verdächtig, die weder ein anderes hebräisches Poel, noch die arabische 3. Conj. hat. Gestützt könnte zwar dieß ידד mit seinem מקום und nahen צוה durch Hiob 38, 12. erscheinen. Aber dort stimmt die Construction zu ידע, der Parallelismus mit צוה, der aus Jer. 47, 7. kein יעד für ידע erzwingt, ist im Verhältniß der Objecte begründet, das poetisch gewagte, ebenfalls singuläre יִדַּע durch Pual und Hithp. gerechtfertigt, daher auch die Lesart mit ידע selbst durch alle Verss. bestätigt. Hier dagegen drückt selbst der

Chald., ohne daß zu erkennen ist, was ihm vorgelegen, ein praemisi aus; Syr. und Arab. deutlich ein הוּדַע, vergl. 22, 22.; Symm. und Vulg. ein יעדתי oder נועדתי, vergl. Jer. a. a. O. Hiob 2, 12., 2 Mos. 25, 22.; LXX. ein הודעתי, vergl. Ez. 16, 2. 20, 4., oder העדתי (העידותי), vergl. 8, 9. 2 Mos. 19, 23. Hiernach hat der Construction mit אל gemäß (vergl. Neh. 6, 2.) doch wohl העדתי (= הועדתי), habe ich bestellt, im Texte gestanden, und die Sprachlehren sind von jenem abnormen Poel zu befreien. Zwar findet sich הועיד zufällig sonst nur von gerichtlicher Bestellung, hat aber gewiß, gleich יעד, נועד, מועד, auch allgemeiner gebraucht werden können. — 2 Sam. 6, 19.: אשפר, lies אֶשְׁפָּר (denn אֶשְׁפָּר beruht nur auf der unpassenden Deutung „assa bubula"), ist am wahrscheinlichsten Fettkuchen; vergl. das ähnliche syrische Dan. 14 (hist. dracon.), 26., daneben אשישה, Honigkuchen, und 2 Sam. 16, 1. Ueber die Etymologie s. in Höfer's Ztschr. a. a. O. — 17, 16: למלך ולכל hat ל beidemal vor dem hervorgehobenen Subject, vergl. Gesen. Thes. 732, 14., ähnlich wie sonst את mit Passiven. Die Dativauffassungen „exitium paretur regi" oder „pereundum sit regi" sind lexikalisch oder grammatisch schief; das „Verschlingen" führt gar nicht auf „Verderben bereiten", und jenes Gerundiv ist dem Hebräischen völlig fremd. — 20, 26. 8, 18. 1 Kön. 4, 5. Daß hier כהן überall nicht „Geheimrath", wie noch Movers und Thenius nach dem levitisch befangenen Chronisten und alten Uebersetzern annehmen, sondern nach ausschließlichem, durchgreifend semitischem Sprachgebrauch Priester, wenn auch unlevitische Hauspriester, bedeutet, zeigt unverkennbar 2 Sam. 20. das nach כהנים anknüpfende וגם und das eben des Ungewohnten, Unlevitischen wegen beigefügte היארי. Die Erhebung in den Priesterstand (Adel) mag damals noch königliches Vorrecht gewesen seyn, welches nachher von Jerobeam bis zum „Priestermachen aus allem Volke" gemißbraucht wurde, 1 Kön. 12, 31. Ueber-

gens s. Winer, Realwtb. II, 274. 3. A. und Ewald, Alterth. S. 276. Ueber den etymologischen Grund der Priesterbedeutung s. zu Jes. 61. — 20, 23. 1 Kön. 1, 38. Daß הכרתי Ausländer waren, zeigt 2 Sam. 20. schon der Gegensatz הצבא ישראל, das Israelitenheer, mit supponirtem 'יש, daher Artikel vor 'צ; vergl. des Verf. Collect. Hebr. p. 157. C. Analoger dazu wären auch הפלתי (= הפליטי), nicht als „Läufer" (רצים), wie wir früher deuteten, sondern als Ueberläufer, Flüchtlinge, neben den כרים als „Gekauften". — 1 Kön. 20, 33. ist für ויחלטו הממנו weder mit der ganz überflüssigen Frage הֲמִמֶּנּוּ, noch mit dem talmudischen oder arab. und aram. חלט, ursprünglich glatt, daher gleichartig machen, wovon mischen oder glattweg, schlechthin erklären (im Arabischen auch schnell seyn), irgend etwas Textgemäßes herauszubringen. Nach allen Verss. und den meisten Codd. (s. de Rossi z. d. St.) gehört ה als Suffix zu ויחלטו oder ist Ueberrest eines längern halbverwischten Wortes; der Syr. hat noch הו gefunden, Alex. und Vulg. τὸν λόγον, verbum gedeutet, beide aber für ממנו passender מפיו oder מפיהו gelesen. Und hiernach ist ויחלטו bloß ephraimisirende Nebenform von ויחלצו, wie חרם neben חרץ; vergl. Hiob 32, 15.; der Sinn also: und rissen es (das Gesagte) ihm aus dem Munde, d. i. eigneten es schnell sich an, nützten es schnell für sich.

Jes. 9, 4. סאון סאן, von LXX. und Vulg. nach שאון gedeutet (vergl. Jer. 30, 16.), von Syr. und Symm. nach שׂאון (vergl. LXX. Jes. 17, 13.), vom Chald. nach כשׂא, von שאון, dann nach סאן, סין im Chald., von Hitzig, Knobel u. A. als „Rüstung" weit aus אזן hergeholt. Zwischen שׁבט und שׂמלה (vergl. 2 Mos. 12, 11. 5 Mos. 29, 5. Jos. 9, 5. 13. 1 Kön. 2, 5. 2 Chr. 22, 15. Jes. 20, 2. Ez. 16, 10. Luk. 15, 22.) ist סאון ganz unzweifelhaft das den ausländischen Kriegern beigelegte, ausländisch benannte סְאוֹן = נַעַל, wofür noch im Syr., Chald., Samar.,

Aethiop. entsprechende Wörter vorkommen, aber weder vom „arab. שרן, Fugen zusammenbringen", noch von „סאן, סין, Koth", sondern gleich dem Koth vom Zähen und Dünnen benannt, das noch die stammverwandten סין, סכך u. a. abbilden, vergl. auch das analoge σάνδαλον von σανίς (Dünnbrett). Von סְאוֹן ist סְאַן ein Denominativ, wie unser „stiefeln", d. i. gestiefelt, rüstig gehen; und רעש drückt das Getös vom Nägelbeschlag und Sporengeklirr der kriegerischen Fußbekleidung aus. — 10, 27. ist מפני ש' unmöglich dem vorstehenden מעל ש' und מעל צ' entsprechend: „von seinem fetten Gesichte, d. i. Kopfe" (Knobel). Dagegen spricht schon der sonstige Gebrauch von פנים und der Mangel des von שׁב' und צו' her erforderlichen Suffixes. Vielmehr ist מִפְּנֵי das vor, prae des Behinderungsgrundes, wie 57, 1. Jer. 15, 17., demnach nicht mehr von יסור abhängig, sondern von וחבל (welches also nicht „וְחֻבַּל" seyn kann). Und verdreht, heißt es, d. i. verderbt, unhaltbar gemacht, vereitelt wird ein Joch vor Fett (vergl. !ח 32, 7. Pred. Sal. 5, 5.). Der Befreite, Entjochte, erstarkt bald so sehr, daß ihm kein Joch mehr aufgelegt werden kann, kein Joch mehr an ihm hält. So sind Knobel's Einwürfe gegen die Verbalauffassung von חבל leicht beseitigt. — 59, 19. verlassen wir mit Knobel das Targum und die Punctation von יב' כַּנָּהָר צָר, wobei צר seiner Stellung zuwider als „Feind" Subj. von יבוא wird. Dieß hat vielmehr, nur verglichen mit כ' צ' (s. Hiob 27, 9. Klagel. Jer. 4, 12.) יהוה oder כבוד יהוה zum Subj.; כנ' צ', sey es adjectivisch verbunden (כְּנָהָר צָר, nach 63, 9.), wie ein feindlich drängender Strom, oder substantivisch (כִּנְהַר צָר, nach 5, 30. 30, 6. 20.), wie ein Strom der Drangsal, ist jedenfalls Wassersnoth der Ueberschwemmung (vergl. Hiob 38, 23.), aber eben deßhalb ויראו nicht ein bloßes „sehen", sondern fürchten (vergl. Ps. 102, 16.); נוססה בו ist nicht „antreibt, fliehen macht", wozu ja בְּ nicht paßt, sondern intensiv stürmisch befährt, darauf

fährt; vergl. 30, 16. 40, 7. Nah. 2, 5. — 61, 10: יְכַהֵן פְּאֵר. Die bereits von Hitzig gegebene, von Ewald (Alterth. S. 272.) wieder aufgenommene Deutung „zurecht macht den Kopfschmuck" (woher כֹּהֵן, Priester, eigentlich Zurechtmacher) hätte von Gesenius, Knobel u. A. nicht aufgegeben werden sollen. Denn „priesterlich macht" oder „sacerdotem agit" ist jenem Zusammenhange, dem schlichten תַּעְדֶּה zur Seite, ganz fremd. Ein Wort der Toilette hat sich in der Volkssprache, daher auch bei einem spätern Schriftsteller, mit herkömmlichem, alten Gebrauch recht wohl erhalten können. Im Aramäischen zeigen die von כהן gebildeten Nomina für שְׁלֵו, שַׁלְוָה, בְּטַח deutlich noch den wohlgeordneten Bestand (vergl. über אמונה Aehrenl. zu Ps. 37, 3.), andere zeigen den Apparat des Glanzes, aber nichts von „priesterlicher Herrlichkeit." Demnach ist כהן verwandt mit כון, הכין u. s. w. (vergl. 1 Mos. 43, 16. 25. Ps. 57, 7. u. a. Sprüchw. 21, 31. u. a.), wie כחל, דהם, מחר, קהל mit כול u. s. f.; und als Zurechtmacher, der Alles richtig, nach dem Ritus, anordnet, hat daher כֹּהֵן, כָּהֵן ebensowohl im ganzen Semitischen den Opferbereiter, Priester (vergl. הכין Zeph. 1, 7. 1 Mos. a. a. O.), als im Arabischen auch den Erfolge sichernden oder Apparate liebenden Wahrsager, Zauberer (vergl. Hiob 15, 35. Spr. 16, 3.), so wie daneben den bestellenden Geschäftsführer (vergl. הכין Spr. 24, 27.) bedeuten können.

Jer. 15, 11. bedarf es für das K'tib שרותך weder eines abnorm gebildeten Infin. mit der ersonnenen Bedeutung „Anfechtung" (Hitzig), die jene שֹׁרְרִים, Ps. 5, 9. u. a. gar nicht begründen, noch eines kaum in den Zusammenhang tauglichen aramäischen שֵׁרוּת = שְׁרוּ (Gesen.), noch eines irrig transitiv gefaßten, ebenfalls aram. „Perf. Qal = firmabo" (Maurer), wofür es שֵׁרַרְתִּיךָ oder הֲשִׁירוֹתִיךָ heißen müßte, noch endlich des immer noch am erträglichsten vermutheten, aber im A. T. sonst auch beispiellosen Q'ri

שֵׁרִיתִךָ, solvam te. Es ist vielmehr sicher belegtes hebräisches Sprachgut zur Hand. Von שׁוּר, anblicken, bestand nach Hiob 33, 27. 36, 24. (s. unten) auch die Nebenform שׁרר. Nun hat zwar Jer. 5, 26. dieses שׁרר=שׁור als „spähen, lauern", wie Hos. 13, 7. Doch Hos. 14, 9. Hiob 35, 13. u. a. a. O. erscheint es auch als theilnehmend anblicken, beachten, und eine Zweideutigkeit des Ausdrucks verräth Jer. 15. schon der Zusatz לטוב. Diesem kein Substantiv, sondern ein Verb. fin. voranzustellen, verlangt auch das nachfolgende gleichmäßige אם לא הפגעתי; und die von Hitzig vermißte scriptio plena שרותיך bieten viele Codd. bei de Rossi. Hiernach ist אם לא שרותך לט' „wenn ich nicht dich anblicke, dich beachte, zum Guten"; das ש' לטוב also ganz wie שמתי עיני על לטובה, 24, 26., ebenso wie Hiob 7, 8: עינך בי parallel תשורני. Jene von Hitzig herbeigezogenen שררים, Feinde, sind auch wohl keine „malefacientes", sondern ursprünglich Späher, Laurer; vergl. Ps. 5, 9. 27, 11.

Ezech. 19, 10: אמך כגפן בדמך. Daß hier בדמך so wenig mit dem ganz unerweislichen, erst von den Rabbinen erkünstelten „in similitudine tua" als mit dem sprachlich allein möglichen „in sanguine tuo" der Verss. passend einzufügen ist, hat bereits Hitzig anerkannt, aber mit dem „ברמון, am Granatbaum," der LXX. keine Hülfe gebracht. Denn werden auch רמון und גפן als palästinische Gartengewächse zusammen erwähnt (1 Mos. 20, 5.), so sind doch Weinstöcke gewiß nicht an edlen Fruchtbäumen, wie die Granaten, sondern außer dem Erdboden oder Spalier (כַּן s. zu Ps. 80.) sicher nur an Brenn- oder Nutzholzbäumen, wie Eichen, Ulmen u. dergl. gezogen worden; s. 15, 2 ff. Ps. 78, 47. Rosenmüller, Morgenl. IV, 89. Robinson, Paläst. II, 716. Auch wäre ja das „am Granatbaum gezogen" ein ganz fremder Zug im hiesigen Weinstocks Bilde und nur etwa in Bezug auf עַל מַיִם (vergl. Hohesl. 6, 11. 7, 13.) בָּרִמּוֹן als „im Granathain" oder

בְּרִמֹּנִים, „unter Granaten" (die auch ans Wasser gehören), einigermaßen erträglich. Aber neben dem sicher verderbten masoretischen בדמך ist nicht bloß jenes ἐν ῥόᾳ (ברמון), sondern sicher auch das nach einem anders errathenen, unleserlichen Textstück gegebene (später nur mit καὶ anbequemte) ὡς ἄνθος (כציץ) der LXX. zu beachten. Wenn alle drei Lesarten בדמך, ברמון, כציץ von dem ursprünglichen, undeutlich gebliebenen Textworte etwas Wahres enthalten: so ergiebt sich ja ganz naheliegend als passendste Lesart: כְּגֶפֶן כַּרְמְךָ, wie eine Rebe deines Weinbergs (des königlichen Weinbergs.). Damit wird die Rebe gleich von vorn herein (vergl. 17, 6. 8.) als vorzügliches Culturgewächs (s. dagegen 2 Kön. 4, 29.) bezeichnet und die Anschauung des Bildes dem fürstlichen Weinbergbesitzer (vergl. 1 Chron. 27, 27. Hohesl. 8, 11.) nahe gerückt. Doch könnte, wenn das masoretische ךָ nur dem אִמְּךָ zunächst vorher gesetzt ist, auch allgemeiner als Gegensatz von גֶּפֶן שָׂדֶה (vitis agrestis) etwa כְּגֶ׳ כַּרְמִיָּה (vergl. Jer. 2, 21. 4 Mos. 26, 6.) oder כְּגֶ׳ כַּרְמִין (vergl. 26, 18.) gestanden haben. — 23, 24: ובאו עליך הצן רכב וגלגל. Daß hier das räthselhafte הֹצֶן, in vielen Manuscripten und Ausgaben הֹצֶן (s. de Rossi z. d. St.), dem nachfolgenden ובקהל gegenüber etwas Adverbiales seyn muß, haben Ewald und Hitzig richtig erkannt und darum die „Waffen", die bei Chald., Syr. und den Rabbinen bloß oberflächlich aus dem Zusammenhang gerathen, den nachfolgenden צנה ומגן u. s. w. vorgreifen und weder der Construction, noch der Etymologie sich fügen (das חצן, wonach im Arab. und Aethiop. „Waffen" und „Eisenwerk" benannt sind, ist hebr. חסן), mit allem Rechte verworfen. Aber Ewald's „הֹצֶן, vermittelst," als „Nebenform von חֲצוֹת" ist über alle Begriffe haltungslos und mit unserm „mittelst", das ja von der Mitte, nicht wie חצות von der Halbschied ausgeht, schlecht genug vermittelt. Hitzig muß, um zu einem הָצֵן (Inf. Hi) = רַעַשׁ,

בְּרִי zu gelangen, erst צבן zu צלל und dieß aus dem „Klirren" zum „Rasseln" machen. Weit näher liegt ja neben חֵיק הָרֶכֶב 1 Kön. 22, 35. das gewöhnliche hebräische חֹצֶן, sinus (Neh. 5, 13. Jes. 49, 22. Ps. 129, 7.) in adverbialer Stellung, wie מְרַאֲשׁוֹת, בֵּית, פֶּתַח, קֶרֶב Ps. 5, 10. 49, 12. (denn auch hier ist's, gemäß בְּפִידוֹ u. a., leichter, ק für בְּק zu nehmen, als, wie wir früher versucht, in Nominativstellung zu zwängen, de inferis §. 376.). Sonach ist in sinu curruum et rotarum = in Kriegswagen und Räderwerk gesteckt, malerische und wahrscheinlich auch mit Bezug auf manches erotisch gebrauchte חֹצֶן (vergl. V. 11 ff. 22. 5 Mos. 23, 7.) zugleich spöttische Darstellung der zu Feinden gewordenen, im Fuhrwerk daherkommenden, in Streitrüstung ganz eingehüllten Buhlen. Gerade ein Körper- und Kleidungstheil wie הֹצֶן konnte, gleich מְרַאֲשׁוֹת, מַרְגְּלוֹת, אֵצֶל, פֶּתַח, in der Volkssprache sehr leicht jenen kurzen Local-Adverbial-Gebrauch annehmen; und der abgenutzten Form dafür gehört vielleicht selbst, wenn es nicht bloßer Schreibfehler ist, das erschlaffte הֹצֶן für חֹצֶן. — 27, 32: כְּדֻמָּה. Soll dieß, wie Hitzig will, verkürztes Particip Pual seyn, so ist wenigstens כִּמְדֻמָּה zu punctiren. Aber Piel, Pual, Hithp. kommen von דמה nirgends im Sinne der Zerstörung vor. Näher liegt als Inf. von דמם mit Suff. כְּדֻמָּהּ, wie ihr Ruhen, d. i. ihr Untergang. Der frühere Contrast des regen Lebens wird gleich darauf beschrieben. Möglich wäre aber auch, da die Verss. keine Spur eines zweiten כְּ zeigen, ein ursprüngliches נִדְמָה, silere facta; vergl. Jer. 25, 37. Vulg.

Ps. 5, 10. 49, 12: קרבם, s. zu Ezech. 23, 24.

Ps. 19, 6. a) scheint in ישיש nicht bloß die Freude, sondern die freudige Bewegung gemalt; vergl. שוש und חוש Ps. 22, 20. Pred. 2, 25. De Wette's Bemer-

a) In der Aehrenlese S. 43 ff. sind die erklärten Verse dieses Psalms irrig gezählt.

kung von „Helios' Einkehr bei Thetis" scheint bloß auf Schiller's Gedicht (II, 5.: „der Abend") zu beruhen. Bei den Alten finden wir noch immer nichts davon. — 38, 11: לבי סחרחר. Dieß „heftig pochende Herz" aus סחר, dem hausirenden (im Aram. bettelnden u. a.) Umhergehen, als dessen Wiederholung und Verstärkung zu erklären, bleibt höchst gezwungen. Weit näher liegt ja bei der öftern Verwechselung des ע und ח (s. Gesen. Thes. 436. 977. und Aehrenl. zu Spr. 12, 27.) die Verbindung mit סער (vergl. חרד, ערד); also סחרחר = סערער: Mein Herz klopft stürmisch, passender zu den Deutungen der Verss., wie zu den ähnlichen חמרמר u. dergl. — 80, 16. ist für כנה als „Setzling" Dan. 11, 7. ein trüglicher Anhalt, dieß Nomen auch nach גנן ganz überflüssig, ein Imperativ aber („schütze") und ein Stamm כנן = גנן im Hebräischen ganz unerweislich. So bleibt nichts annehmbar, als וְכַנָּה, und sein Gestell, welches aufgeschlagen deine Rechte; vergl. כֵּן 2 Mos. 30, 18 ff. Jes. 33, 23. Dan. 11, 7 ff. Mit diesem theils verbrannten, theils weggehauenen „Gestell, Spalier" des Weinstocks (Volks) ist deutlich Stadt und Landschaft gemeint, beide vom Feinde verwüstet. Zu dem gleich passenden כנע mit כן vergl. Jes. 51, 16. Dan. 11, 45. Aber an jenes וכנה א׳ נ׳ ימינך schließt sich am angemessensten כסוחה שרופה באש (so nach Jes. 33, 42. umzustellen) zunächst an, wogegen ועל בן א׳ לך nur wegen der gleichen Folge auf ימינך aus V. 18. hierher versetzt und durch diese Verwirrung ein die Feinde betreffendes Hemistich vor מגערת (vergl. Ps. 76, 7.) verloren gegangen scheint; s. auch Jes. 66, 15. Denn der Beziehung des יאבדו auf die Israeliten ist schon die 3. Person, die sonst nirgends im Ps. Subject ist (vergl. V. 3 ff.), so wie die Tempusform entgegen, die nach V. 5 ff. Perf. seyn müßte; vergl. dagegen Ps. 83, 18. Indeß ist nach Jes. 51, 20. allerdings auch für מגערת פ׳ יאבדו das Subj. der Leidenden und so nach כסוחה ש׳ ב׳ statt des irrig

vorausgenommenen על בן א' לך eine andere Ergänzung möglich. Der gegenwärtige Textbestand V. 16. 17. ist sicher verderbt, und es bleibt uns unbegreiflich, wie man sich dabei hat beruhigen können. — Ps. 109, 10. ist ודרשו wohl nicht abermals = שׁאלו, „Brod suchen" oder „heischen fern von ihren Trümmern", sondern neben dem Almosen oder Brod betteln ein neuer Zug im Bilde des Elends: sie sollen [Ueberreste ihrer Habe] suchen aus ihren Trümmern; vergl. דרש 3 Mos. 10, 16. — Ps. 137, 5. ist תשכח bestiedigender, wenn es nach möglicher Verwandtschaft mit כחה, כחש (schrumpfen) den Urbegriff tabescat, deficiat behalten hat. Aehnlich ist die Ableitung des „Vergessens" auch in נָשָׁה; und die Form des Fluches paßt mit unbildlichem שכח besser zu Hiob 31, 22.; das Wortspiel verstärkt die Kraft des Fluches.

Ps. 35, 12. 15. Schon V. 12. ist שְׁכוֹל לְנַפְשִׁי, mag es nach LXX. ursprünglich mit ו verbunden, oder wie im masoret. Text kräftiger asyntheticsch anschließen, ein kurzer selbständiger Nominalsatz mit 'שׁ als eignem Subject: Verwaistheit [ist] meiner Person, d. i. verwaist (hülflos, verlassen) bin ich für meine Person; vergl. 142, 5. Sprüchw. 23, 29. Aehnlich muß man auch V. 15. נכים ולא ידעתי, wenn נכים stamm- und formgemäß bleiben soll, als eigenen Satz absondern. Denn auf etwas von נכה, alle Textänderung (נָכְרִים u. dergl.) ausschließend, führt nicht nur der Einklang der Verss. im Begriff von נכה, sondern auch die Nähe von קרעו und כאספו עלי; vergl. Hos. 13, 8. 1 Mos. 34, 30. Aber נֹכִים (v. נָכָה) für מַכִּים ist nach dem Sprachgebrauch unmöglich; נֵכִים im Sinne des activen נֹכִים oder מַכִּים nicht minder (das von de Wette verglichene „נֵאִים" ist ja nicht activ wie „percutientes"); das für נֵכִים (vergl. שֵׁבֶט) wohl mögliche instrumentale μάστιγες der LXX. paßt weder getrennt, noch mit נאספו als Subject verbunden; „versammeln sich Peitschen = verleumderische Menschen" führt,

abgesehen von der Härte des Bildes, unnöthig ein neues, für קרעו wieder untaugliches Subject ein; und als „Peitschen“ versammeln sie sich, wie es nach der Satzverbindung heißen müßte, wäre noch unerträglicher. So bleibt nur נֵכִים, Schläge, Hiebe (= מַכּוֹת), Plural von נֵכֶה, nach Analogie von שֵׁטִים, גֵּדֶה, נֵטֶל, תֵּקַע u. a. (vergl. נֵסֶךְ neben מַסֵּכָה); aber damit ist auch כ׳ ולא י׳ zu lebhafter Rede als eigenes Satzglied abzusondern, ולא י׳ nach Hohesl. 6, 12. Hiob 9, 5. zu deuten; das Ganze also: Aber bei meinem Sturze freuen sie sich, und rücken zusammen, rücken zusammen wider mich; Schläge [setzt es] unvermuthet; lästern müssen sie unaufhörlich.

Ps. 36, 3. rundet sich nach den bisherigen Deutungen der Sinn nicht ab, das zweite Glied entspricht nicht dem ersten und am anstößigsten ist das objectslose לִשְׂנֹא. Nimmt man dieß aber gerundiv (Ewald, Lehrb. 237. c., so läßt sich ja das des Nachdrucks wegen vorangestellte למצא ע׳ sehr wohl davon abhängig fassen, da auch אָהַב לְ mit Inf. oft genug vorkommt (Hos. 12, 8. Jer. 14, 10. u. a.), wenn gleich שָׂנֵא לוֹ anderer Art ist. So bleibt auch מצא עון in seiner allein sprachgerechten Bedeutung: seine Schuld antreffen, entdecken (1 Mos. 44, 16. Hos. 12, 9. Ps. 17, 3. 32, 7. Aehrenl. S. 45.); denn „erreichen = vollbringen“ wäre nicht מצא; vergl. Dan. 9, 24. Hiernach ist der wohl zusammenhängende Sinn des V.: Denn er schmeichelt sich selbst in seinen Augen [wenn er die Augen auf sich richtet, sich betrachtet], zu entdecken seine Schuld muß er hassen [ist ihm verhaßt, zuwider].

Ps. 77, 11. ist schon חלותי paronomasirende Rückbeziehung auf חנות (V. 10.), welches also Infin., nicht Fem. plur. ist. In derselben Paronomasie bleibt auch noch שנות, das also wohl nach Jer. 2, 36. שַׁנּוֹת zu punctiren ist. Mit שְׁנוֹת als „Jahren“ ist sprachgemäß gar nichts anzufangen, wohl aber mit שַׁנּוֹת als Handlung der göttlichen Macht

(vergl. 89, 35. Mal. 3, 6.). Nur ist dieß שׁ' ימ' ע' kein mit nichts angedeuteter Gegensatz des Vorigen: „[doch] Aenderung [ist in] der Hand des Höchsten", sondern offenbar bloßer Zusatz. Dem זה חלי Jer. 10, 19. entspricht hier ח' היא, meine Krankheit ist es, d. h. so unausweichlich, als wäre es Körperleiden; dem dortigen ואשאנו entspricht hier שׁ' ימ' ע', Wendung der Hand des Höchsten (ist es), also mit Ergebung zu tragen. Daran schließt sich V. 12. אזכיר, preisen muß ich u. s. f.

Sprüchw. 1, 11: נצפנה. Wie sich der Begriff des „Spähens, Lauerns" bei צפן ungefähr in gleicher Weise ableitet als bei שׁמר, s. schon oben zu 1 Mos. 4, 8. Vergl. noch Ps. 10, 8. 56, 7. Hiob 24, 18. — 4, 8: סלסלה wohl: schätze sie hoch, immer höher bietend, bevorzugend; vergl. V. 7. קנה. — 13, 9: אור צ' ישׂמח, das Licht der Gerechten strahle; שׂ', verwandt mit צמח, sprossen, voll hervorkommen, was, auf Lichterscheinung angewandt, strahlen gibt. Nur so paßt der Gegensatz ידעך, und nur so leitet sich bei שׂמח (vergl. unser „Freude strahlen") sowohl die hebräische Bedeutung des Frohseyns, als die arabische des Freundlichseyns (vergl. האיר פנים) bequem aus Einem sinnlichen Grundbegriff ab. Gesenius war im Hdwrtb. dieser Ansicht schon nahe gekommen, und hat sie im Thes. wieder verlassen, wo Sprüchw. 13, 9. beim „laetari der inanimata" untergebracht ist. — 18, 24.: איש = יֵשׁ halten wir fest. Da aber von רֵעַ das Reflexiv sich anders bildet (22, 24.) und dagegen התרועע in einem zum nachfolgenden דבק passend entgegengesetzten Sinne auch Jes. 24, 19. vorkommt, so deuten wir demgemäß jetzt lieber: Es gibt Gesellen zum wacklig, brüchig werden, eigentlich zum sich erschüttern und brechen lassen; vergl. 25, 19. Ez. 29, 6 ff. So gewinnt auch das Wortspiel in רֵעַ und רועע mehr Bedeutung, das ungefähr so nachgeahmt wäre: Mancher Gesellen Band wird zerschellen; doch Mancher, der liebt, hält fester als 'n Bruder. — 25, 20: מעדה

בגד bleibt uns als „Schmuck des Gewands" immer noch wahrscheinlicher, denn עדה ist wohl im Aramäischen (woher es hier die Verss. so deuten) für העביר ,הסיר ,הפשים ,פשט gebräuchlich, aber im Hebr. ist es sonst immer ein schmückendes Anziehen, was wieder dem Aram. fremd ist. Sollte מע' nach Aramaismus (vergl. Dan. 7, 26. 5 Mos. 21, 13. Targ.) wirklich Part. Hi. = removens seyn, so wäre es als etwas Negatives, ein Entfernen der wärmenden Decken (1 Kön. 1, 1.), mit den positiven חמץ ע' ,שר בש' unpassend zusammengestellt. Für מעדה als Subst. abstr. spricht auch das Nom. pr. מַעֲדַי und das analoge מעטם. Sollte es wegen בגד ein Abziehen der deckenden Hülle seyn, so ließe sich höchstens an ein Kleiderablegen zu Tanz und Lustbarkeit denken (2 Sam. 6, 20.).

Hiob 5, 7: יולד. Für unsere Auffassung dieses י' als יוֹלֵד, Vater, vergl. noch V. 2. und 4, 8. Wollte man יולד nach Spr. 17, 17. punctiren, so paßte diese Stelle doch nicht als Sinnparallele, eher Jer. 20, 18., wozu aber des Eliphas übrige Rede nicht stimmt. — 11, 18: Zu וחפרת vergl. noch *αὐτὸς ἔσκαπτε τὸ χωρίδιον*, Plutarch. Cat. mai. 2. — 33, 21: לא רָאֻּ weder „die [erst] nicht sichtbar waren", was לא נִרְאוּ hieße (vergl. 2 Chr. 9, 11), und mit dem K'tib ושפי unvereinbar wäre, noch auch „lassen kaum sich sehen" (Ewald), was wieder לא יֵרָאוּ und der Magerkeit gerade entgegengesetzt wäre, vielmehr dem absonderlichen Pual und dem מראי zuvor entsprechend: werden nicht gern angesehen; man kann die fast kahlen Knochen schon nicht mehr ansehen, so abscheulich ist ihr Anblick (רְאִי). — 33, 27. 36, 24. Warum hier die Neuern das im ganzen B. Hiob sonst beispiellose, in den Zusammenhang nichts weniger als passende „שיר, singen," hereingezogen haben, ist gar nicht abzusehen. Auch שׁוּר, anblicken, spähen, schwankt zwischen שור und שרר (s. zu Jer. 15.), wie נוד ,נדד ,צוד ,צדד u. dergl. mehr.

Hiernach heißt es 33, 27: Der Gerechtfertigte, dem Gott für die Menschen (לאנשים, s. „de inferis" §. 340.) die verlorene Geltung wieder gegeben, der Gottes Antlitz geschaut hat, blickt nun auch [ungescheut] auf zu den Menschen und spricht 2c.; vergl. על nach הביט, שים עין u. dergl. Wozu hier das „Singen" oder (was erträglicher seyn soll) „Declamiren"? Auch Keiner der alten Uebersetzer hat es hier, und nur Einige haben es 36, 24., woher die Punctation שֹׁרְרוּ im Perf. Poel, welches aber neben dem häufigen Part. מְשֹׁרֵר im ganzen A. T. sonst beispiellos ist. Man punctire שָׁרְרוּ und erkläre: Gedenke, daß du erhebst sein Wirken, was [nämlich davon] erschauen die Leute. Alle Menschen schauen es an, männiglich blickt von ferne. Jenes „was die Menschen besingen" ist ja vor V. 25. offenbar ὕστερον πρότερον.

Hohesl. 4, 9. in באחד מע' ist עין wie 6, 5. ausnahmsweise männlich construirt, aber hier wie dort wegen der beigelegten männlichen Wirkung; vergl. dagegen 5, 12. Richt. 16, 28. Aehnlich רוּחַ נָכוֹן neben רוּחַ נְכֵאָה, רוּחַ נִשְׁבָּרָה u. a. In באחד ענק scheint אחד der nachdrucksvollen Zahlbedeutung wegen wie ein anderes Numerale construirt; vergl. שְׁנֵי, שְׁלֹשׁ u. a. — 7, 1. Zu מחלת המחנים, Reigentanz von Machanajim, vergl. Τεγέην ποσσίκροτον ὀρχήσασθαι im Orakelspruch bei Herodot 1, 66. — 5, 16. 7, 10: חכו, חך fassen wir jetzt entschieden vom Kußmund; vergl. zu ממתקים Neh. 8, 10. — 7, 8: לתמר, vergl. Homer Od. 6, 163. (wo auch Nausikaa mit der Palme von Delos verglichen wird).

Klagl. 3, 53.: צמתו, sie schmissen, warfen schonungslos. צמת = שמט 2 Kön. 9, 23. Ps. 141, 6. Auch in הצמית (vergl. השליך) und נצמת ist das ursprüngliche profligare, ari noch erkennbar; vergl. Ps. 18, 41. Hiob 23, 17. Und ebendaher haben השמיד, נשמד ihren Vernichtungs-Sinn. — V. 51. (l. מִכֹּל בְּנוֹת) vergl. noch 1 Mos. 30, 41. —

Esr. 10, 16. ist לדריוש bloß nach dem sonst gewohn-
n, bei Zeitangaben geläufigen Königsnamen לְדָרְיָוֶשׁ ver-
hrieben; vergl. 5, 5. Dan. 9, 1. 11, 1., also unbedenklich
לְדֹר herzustellen.

Neh. 12, 8.: עַל הֻיְּדוֹת. Statt dieses mit seinen Punc-
n bisher unerklärten 'ה (auch Gesenius im Thes. mu-
tet den Punctatoren Unglaubliches zu und erklärt das
Schwa nicht) hat nach 11, 17. 12, 24. 1 Chr. 6, 16. 25,
. ursprünglich ohne Zweifel הודות (הוֹדוֹת) im Texte ge-
standen. Aber das vorgefundene, aus ו verkürzte י nöthigte
ie Punctatoren, zumal bei der abstracten Einzelstellung des
Wortes zur Annahme eines Inf. Hoph. (vergl. Esr. 3,
1. 2 Chr. 3, 3.) der Wurzel ידה; vergl. אֻיְסָדָם neben
נוֹסּ u. a. Das nach (ֻ) ungewohnte י bekam nun wie
uch sonst in Manuscripten (Gesen. Lehrb. 97.) als י mob.
Mappik oder (vergl. Collect. Hebr. p. 5.) Dag. f. fir-
mativum und schloß dann jedenfalls, als Dag. f. angesehen,
im ד das sonst erforderliche Dag. lene aus.

3.

Nachtrag

zu der

Recension *) von D. Bähr's Tempel Salomo's im zweiten Heft 1850.

Meine Untersuchungen über den salomonischen Tempel gingen von Anfang darauf aus, ein schaubares Bild desselben herzustellen, nachdem dasselbe so oft versucht und immer so verfehlt war, daß z. B. Romberg in seinem Kunstlexikon sich nicht getraute, „die geistreiche Zeichnung eines jungen Künstlers", der eine Wiederherstellung des verlorenen Tempelbildes erstrebte, mitzutheilen, weil es eine zu mißliche Sache sey. Auch Herr D. Bähr spricht sich in seinem Werke ausdrücklich dahin aus, daß es unmöglich sey, ein genaues Bild des Tempels zu entwerfen.

Um so sicherer nahm ich Stift und Zirkel, um den Beweis zu liefern, daß jene Unmöglichkeit doch nicht so groß seyn dürfte. Die von mir entworfenen Zeichnungen des Grundrisses, des Querdurchschnittes, Seitenaufrisses, der Frontansicht von Morgen und eines Säulenknaufes habe ich einer Tempelbeschreibung in den barthschen Jugendblättern (1849. S. 258 ff.) einverleibt. Die Holzschnitte, welche

*) Sie war ursprünglich für das indeß eingegangene Kunstblatt bestimmt. Hiernach ist das Versehen Heft 2. S. 415. Z. 6 f. zu berichtigen, wo die Bezugnahme auf das Kunstblatt hätte gestrichen werden müssen.

ziemlich gut ausgefallen sind, hat die Steinkopf'sche Verlagshandlung auf meinen Wunsch hin den Studien und Kritiken zu Gebote zu stellen die Güte gehabt und der Herr Verleger der letztern versäumte nicht die Gelegenheit, auf einer besondern Tafel den Lesern der Studien und Kritiken diese Tempeldarstellung mitzutheilen, welche zum ersten mal der Kunstgeschichte, dem Texte und dem Auge gleichmäßige Rechnung zu tragen sucht.

Zu ihrer Verdeutlichung möge nachträglich folgende Erklärung der Zeichen dienen.

Fig. 1. wäre der Grundriß, A. des innern Vorhofes, B. der Umfassungsmauer desselben, auf welcher ein niederer hölzerner Zaun — nach der von mir im Kunstblatte 1844 vorgetragenen Ansicht — einerseits Menschen und Thiere vorm Hinabfallen schützt und andrerseits den im äußern Vorhofe Stehenden den Auf- und Durchblick nach dem obern möglich macht. C. ist das Allerheiligste, D. das Heiligthum, E. sind die ringsum in 3 Stockwerken angebauten Schatzkammern, F. ist die Vorhalle.

Im Allerheiligsten ist a. die Bundeslade, bb. das Ende der gerade zwischen den zwei Cherubim Platz habenden Tragstangen; c. ist die (verschlossene) Thüre ins Allerheiligste, welche, wenn sie einwärts geöffnet ist und man nahe an der Thüröffnung steht, noch die Stangenenden sehen läßt, beim Fernerstehen aber nicht, aus Gründen der Perspective (1 Kön. 8, 8.); d. ist der Rauchaltar; e. sind die 10 goldenen Leuchter und Schaubrodtische im Heiligen; f. die Thüre in letzteres; g. die steinerne Wendeltreppe vom untern Stockwerk in die obern und auf den Oberbau; h. und i. die zwei Säulen als Vorhallenträger; k. der eherne Brandopferaltar; l. die Stufen auf denselben; m. die ehernen Wasserbecken; n. das eherne Meer.

Fig. 2. ist der Querdurchschnitt bei der Schiedswand zwischen Heiligem und Allerheiligstem. A. ist eben letztere

Wand, B. die Thüre, C. der Oberraum über Heiligem und Allerheiligem, D. die drei nach oben sich erbreiternden Stockwerke, E. Andeutung eines Aufgangs von der Plattform der Stockwerke in den obern Raum als Fortsetzung der Wendeltreppe in Fig. 1. g. — F. ist der Durchschnitt eines der Rauchlöcher in Fig. 3. i.

Fig. 3. stellt die Seitenansicht dar und zwar die Nordseite; a—b. ist die Tiefe der Vorhalle; b—c. der Raum des Heiligen; c—d. der Raum des Allerheiligsten; d—e. die Breite des Seitenumgangs; b—e. und e—f. ist die Höhe des Dreistockwerks; e—f. die Länge desselben; e—g. ist der Raum des Heiligen (und Allerheiligsten), der über das Dreistockwerk emporragt; i. sind die Rauchfenster des Heiligen; b—h. und d—h. ist die Höhe des Tempels; k. ist die aus drei Quaderlagern errichtete Wangenmauer der Vorhalle; l. ist der cederne Verschlag darüber, aus aufwärts stehenden Cedernbalken bestehend; m. ist die eherne Säule und n. das Deckengesimse, das hinten an der Mauer auf einem Kragsteine aufliegt.

Fig. 4. stellt ein Säulenkapitäl dar; a. die Kannelüren des Schaftes (wie ich sie nach Ewald im Kunstblatt 1848 annahm); b. die siebenfach um den „Bauch" des Knaufes verschlungene Kette; c. die acht angegossenen Granatäpfel, von denen die acht Schnüre voll Granatäpfel frei herabhängen; d. ist das Lilienwerk (oben „an" oder „in", d. h. gerade unter dem Architrav) der Halle.

Fig. 5. stellt die Vorderansicht oder die Morgenseite dar, ein gewiß schaubares Bild, das sich selber erklärt und hoffentlich rechtfertigt. Das Auge unterscheidet leicht die Vorhalle, deren platte Decke ein wenig höher ist, als der 20 Ellen hohe Raum des Heiligen, dessen Höhe zwei enge Parallelstriche bezeichnen. Das Hallendach lehnt sich also an die Mauer des Oberraumes an. Das Portal mit seinen vier Planken ist (vom Holzschneider freilich nicht zu künst-

lich) mit Lilien geziert (wie die cedernen Seitenwände der Halle d.), die kleine Thüre, welche auf der Rückseite in das untere Stockwerk führt, aus dem man durch die Wendeltreppe (Fig. 1. g.) aufwärts steigt.

Schwäbisch Hall, 6. März 1850.

Stadtpfarrer Merz.

4.

Ein Relation,

was sich auff dem Reichs-Tage zu Augspurg 1530 zugetragen.

Vom

Archivrath D. Möller in Gotha.

Es sind zwar bereits einige Berichte von Augenzeugen über den Reichstag zu Augsburg (1530) bekannt gemacht worden — zuletzt von Förstemann, Urkundenbuch ꝛc. Halle 1833 — inzwischen weicht der nachstehende mehrfach ab, und die Wichtigkeit jenes Reichstags dürfte wohl die Bekanntmachung desselben entschuldigen. Leider ist mir nicht bekannt, an wen er gerichtet ist; das Original aber befindet sich in meinen Händen.

Kay. Maytt ist am Abend Corporis christi vngeferlich vmb 8 schlege zu Auspurg vnther einem hymel eingerithen

vnd im einreitten a) als sein May. vber Thor komen ist hat sein May by Evangelischen Fürsten zw sich fordern lassen an jre Churfl. vnd f. g. begert das sye hynfurt nicht wollten zw Auspurg predigen lassen Darauff sich dy fürsten vntterredt vnd durch Margraffen Jeorgen b) widderumb jn kurtz vrsach warvmb Ir Churfl. vnd f. g. Nicht willigen kuntten dye prediget nachzulassen So hab doch sein May. widervmb sagen lassen Sein Maytt. konne von yrem begeren auch nicht abstehen vnd also dreymal dye entschuldung vnd das widerwert erholt vnd hat der könig c) selbs ernstlich gesaget kay. Mayt. konnde noch wolde daruon nicht abstehen Also hat der Margraff zum vierden gesaget kay. Mayt. Ehe ich wolt meyn got vnd sein Ewangelion verleucken Ehe wolt ich hye von E. May nyder knyhen vnd mir den kopff lassen abhawen hat daruff kay. May. gesaget Nicht kopff abhawen Nich kopff abhawen vnd nochmals vff seinem begeren beruhett Haben es dy fürsten jn bedenken genommen bys auff den morgen das ist den heyligen warlichnams tage widervmb antwurtt zw geben vff den morgen frue sein der junge Herzog d) Margraff Jeorge Lantgraff Lüneburg Anhalt zw kay. May. geritten vnd ist der Churfürst e) jn der herberg blyben Nach dem kay. Maytt. vff den abent begert auch mit jn der procession zw gehen haben dy fürsten vff die gesterige vorhalt antwurt geben vnd seint mit vorgenentter vrsach noch die lenge vff yrer voriger meynung bestanden hat lenger den zwe stunde gewert vnd ist also kay. May. damit

---

a) Den 15. Juni.

b) Georg v. Brandenburg.

c) Ferdinand, König von Ungarn und Böhmen.

d) Johann Friedrich, Churprinz, Georg, Markgr. v. Brandenburg, Landgraf Philipp v. Hessen, Ernst, Herzog zu Lüneburg, Wolfgang, Fürst zu Anhalt.

e) Johann von Sachsen.

vffgehaltten das sein May. erst vmb x schlege jn dye kirchen gangen ist Seint vnser fürsten heym gezogen vnd haben den kayszer mit den andern Churfürsten vnd fürsten dy procession halten lassen Hat der Bischoff zu Mentz a) das Sacrament getragen vnd so man dye herschafft hynwegk gethan hett mit yrenn Dyenern hett man nicht hundert Auspurger dye dem sacrament gefolget funden vnd ich mag wol sagen das ich jn dysser procession vntter allen stenden geistlichen vnd weltlichen keyn andechtigere zuchtigere person nicht gesehen habe den kay. May. trug ein brunnen licht whie dye andern gingk dy gantze procession barhauptigk vnd wertt dye procession des langen vffzoges halben bys vmb ein schlag Noch dem aber vnsern fürsten auch auffgeleget wordt vom kay. weil sie mit der procession vmb zw gehen sich wegerthen daz sye vrsache war vmb sye mit vmb zu gehen beschwert wheren jn schrifften sollten übergeben Auch warvmb sye das predigen nicht wollten nachlassen das also geschehen hat kay. Maytt. dasselbige allen andern fürsten zw berathschlagen vntergeben dye seint am freitag alle jn der thumprobstey zwsammen khomen noch mittage vnd ein außschloß zw letzt vntter sich gemacht welcher am Sonabent vormittage zw vnsern fürsten khomen vnd vfs hochst gebetten kay. May. hyrynne mit der predigt stille zw stehen, willen thun den kay. May. solchs nicht allein von ynnen sondern auch vom kegenteyl begertten mit disser zusage So von allen teylen vom predigen abgestanden So wult kay. May. dy sachen alß dan fürnehemen vnd lautt des ausschreibens handeln, Dye vnsern haben alle yr christliche notturfft furgewend warvmb sye dorynne nicht konnen willigen vnd doch weil kay. May. sich anzeigt als ein vberher disser stadt und der abscheyt des ersten reichtages zw Speyer vormag das ein yde vberkaytt es domit haltten solle whie sye

a) Albrecht.

es gegen gott vnd kay. May. kontt verantwurtten, Haben vnser fürsten als dye so aus jrer vberkayt vnd gebur sein kay. May. keyn masß hirynne stellen oder vom predigen nicht willigen abzustehen Sonder jrer May. gescheffte leyden vnd tragen müssen, vnd erzeigt sich Braunßwig a) neben dem Ertzbischoff zu Mentz sonderlich wol meher den man sich versehen hett gott gebe seyne gnade. Aber kay. May. wil aus kayßerlicher vberkayt prediger verorden doch aus kaynem der partheyischen auch nicht der vabren (?) dye selbige so kay. May. verordent sollen nichts mher dan schlecht das Ewangelion mit der Epistel noch dem blossen text ane alle auslegung sagen vnd mit der Confession vnd gnadengebott beschlissen. Ist also geschehen vnnd wirt dem kay. ein grosse demut mit eynem frielichen hertzen zugemessen Hat daruff sein Mayt. itzt Sonnabent durch dye gantze stadt durch drey Herolt mit acht basaunen lassen ausruffen das in Auspurg nymant solle predigen bey leybes straff dan dy so sein Mayt. darzu verordent hat Es ist ein wilde Ding hier mit predigen dan es ist voller sacrament schwermer vnd hat sich der kyßlebe (?) wider sy in seyner predigt wol beweist abe vbel vmb sye vordinet gott gebe seyne gnade. Es ist allenthalben gutt hoffnung Man findt den kayr. geneigt zum fride vnd guther Christlicher ordenung aufszurichten wye wol der könig seher gifftig vnd er es gerne boße macht Er mit seynem hauffen haben das spil angericht im inzuge whie sy es zw Monchen beschlossen, haben kayr. vberredt wen ers gebott sye würden fro seyn das sye thetten was er wolt hat sich rechen wollen vnd gesagett Er habe es vff zweyen Reichstagen vorhyn von wegen seyner Mayt. auch verbotten aber keyn gehorsam erhaltten konnen, haben aber gott lobe gefhelet, vnser fürsten seint von gnaden gottes gesterckt vnnd bestendig bliben keyn furcht sich abschrecken lassen hat sich der pfeyll den sye abegeschossen in sye gewendt gott gebe furder seyn gnade.

---

a) Herzog Heinrich von Braunschweig.

Bys Montag wurtt man den Reichstag anfahen gott der wolle seyn heyligen geyst darzw senden Amen.

Am gemelten Sonnabent haben das Capittel zw Ausspurg kay. Maytt. empffangen vnnd jr geschengke geschigkt Die hat er personlich gehortt vnnd dem Bischoff von Hildesheym beuholen mit seitlichen augen das man es gemergkt dyse wortt zu sagen kay. May. nheme das geschengk zw gnaden an Sein May. bytt er mit seinem Bruder wollten gott den Almechtigen vor ynn als vor ein armen sunder bitten das er ym seynen heyligen geyst wolt senden der jnnen vnderweist das er jn dissen grossen sachen mochte ein gemein vnd gutt Christlich ordenung aufrichten vnd gott nicht erzornen, seyn jnen die Augen vbergangen.

Der Alfonsus a) kay. May. jn Hispanien Cantzler Auch der Cornelius haben etliche freuntliche vntterrede vnd gesprече mit philippo b) gehaltten Jme angezeigt das die hispanier beredt sein als solten sye an gott nicht glauben auch an die heylige Dreyfaltigkeit von Christo vnd Marien nichts haltten also das sye meynen who sye eynen lutterschen erwurgten meynthen sye gott ein grossen Dinst zw thun dan so sye eynen turgken erwurgeten, Saget wihe wol er vil mit ynn daruon geredt das thun ercleret, so erlanget er doch etlich vnnd etliche bliben vff jrer bane.

Des Sonnabents hat der Alfonsus noch dem Philppo geschigkt jme angzeiget er sey den morgen bey kay. May. gewesen vnnd habe lange keyne bequemer stelle vnnd zeyt mit seyner May. zw reden gehabt, habe er seyner May. aller der lutherischen Artickel vnterricht gethan vnd das sye gantz nicht wider die kirchen glauben habe der kayser gesaget Quid volunt de Monachis etc. vnd hat dem Alfonso beuholen philippo zw sagen das er an alle waitlaufftig-

a) Alphonsus Valdesius.
b) Melanchthon.

kayt seine May. dye Artickel welche man nicht nachlassen konnt wolt jn kurtz vorzeichnet schicken das philippus also gethan vnd darneben auch dem Alfonso beuholen zum Legaten b) zw gehen vnd mit ym daraus zw handeln. Ist auch also geschehen vnd ist der stos am grosten allenhalb an der Messe lest sich also gott lobe zw gutter hoffnung an Der kay. woll der sachen gern helffen gott hat auch sein mittel zw yme gewurffen.

Am Sontag hat kay. May. seym gebrauch noch das hochwirdige sacrament zum heyligen creutz andechtig empffangen vnd nachmittage alle fürsten zw yme erfordert Sye der Session halben allenthalben freuntlich vortragen das vor vff keynen Reichstag nyhe hatt konnen geschehen.

Auff den Montag b) hat man die Messe mit aller herligkayt de scto spu gesungen hat der Ertzbischoff von Mentz das Ampt gehalten Noch dem Credo hat Orator pontific. c) ein sweynde oracion jn dye Lutherische vnd deutze hefftig zw krygen wider den türcken gethan vorsehens sye werde getruckt vnd widerschelert was das geschicht wil ich euch zwschicken.

Noch geschener Oracion ist kay. May. zum opffer gangen hatt ynn der Churfürst zw sachessen das Swerte vorgetragen. hernoch ist der könig mit allen Churfürsten zwm opffer gangen doch by vnsern mit einem gelecht Allein der langgraff hat nicht geopffert ist aber mit in der messe gewest Noch der messe ist der kay. mit allen Churf. vnd fürsten vfs haus geritten aldo den Reichstag angefangen zweyerley zw berathschlagen noch der lenge ynn

a) Campeggio.
b) 20. Juni.
c) Vincentio Pimpinelli.

vorgehalten Erstlich das man sol berathschlagen wihe man den turcken wolle widerstehn vnd zum andern das ein iglicher fürst seyne meynungen der religion halben sol jn schrifften vff mitwochen einlegen jn zweygen sprachen eins latinisch das ander teusch vorsehe mich kay. May. werde dy selbige sache jn engen rath handeln Noch dem dy fürsten wider synns hierynn sein So vil ist bisher gehandelt.

Es ist hier von ferrarren geschrieben das der franzose alle practica suche jn welschlande ein tumult zu erwecken der gleichen feyert der teuffel hier auch nicht vnd es ist ein große summa geldes bey vier stedt jn sweitzn geleget Nemlich zwölffmal hundert thausent gulden dye daruff wartten das dye sacrament Swermer gern etwas wollten anrichten das so sye nicht können mit der schrifft erhalten wollen sye gerne mit der faust jrrre machen gott wolle jn wehren.

Seint mit disem gewarnt abe gerucht queme das vnser fürsten in etwas hin solten gewichen sein So wist das es nicht whar ist Sye haben vff hoches ansuchen nicht wegern können mit jn dy kirchen zw gehen Sye haben aber vorhyn protestirt das sye dye messe nicht solle angehen wollen auch der keyn reuerentz thun whie geschehen Dortzu so stehet man auch nicht abe vom predigen Sondern man lest das gepott voraus weil dye papisthen auch nicht predigen durffen vnd dye so kay. May. aus hoher Vberkayt hat verordent nichts mehr den das ewangelion ane alle Auslegung sagen mussen.

Hie wert das fleischessen vnnd anders nichts angefochten bithet gott das er sein heyligen geist wolt geben seyn helig wort zwerhalten.

Man schreibt von ferraren das die rothen Juden aufkomen sein Gog vnd Magog vnd zehen mit grosser menge dem heyligen lande zw.

Man schreibet auch florenz sey noch belagert haben an allerley mangel in der stadt ane allein an brot vnnd wein haben sye noch ein notturfft vnd man kaufft ein kalp . . . schern vmb x Ducaten.

Recensionen.

J. B. Malou:
über den Verfasser des Buches de imitatione Christi.[a])

Recherches historiques et critiques sur le véritable auteur du livre de l'imitation de Jésu-Christ. — Examen des droits de Thomas à Kempis, de Gersen et de Gerson, avec une réponse aux derniers adversaires de Thomas à Kempis, M. M. Napione, Cancellieri, de Gregory, Gence, Daunou, Onèsime Leroi et Thomassy, suivi de documents inédits, par J. B. Malou, chanoine honoraire de la cathédrale de Bruges etc.
(Abgedruckt in: Académie royale de Belgique. — Tom. XIV. N. 3. Séance du 3 Avril 1848. Bruxelles, M. Hayez, imprimeur de l'académie royale. 1848. S. 279—527.)

---

a) Der Verfasser des nachfolgenden kritischen Aufsatzes Herr Bernhard Bähring, evangelischer Pfarrer in Rheinbayern, hat vor Kurzem eine umfassende, mit eingehender Liebe und reicher Belesenheit in den Schriften des Thomas gearbeitete Monographie über den trefflichen Prediger der Nachfolge Christi erscheinen lassen, die wir Jedem empfehlen wollen, der sich über Thomas in dessen eigenem Geist und aus dessen eigenen Worten vollständig unterrichten will. Das Buch ist betitelt: Thomas von Kempen, nach seinem äußeren und inneren Leben dargestellt von B. Bähring. Berlin bei Herm. Schultze, 1849.
Ullmann.

waltung des Sacramentes der Beichte (Appareios para administrar el sacramento de la penitentía) in spanischer Sprache zu Mailand heraus, in welchem er die Behauptung aufstellte, daß in dem dem h. Bonaventura, jedoch mit Unrecht, zugeschriebenen Buche: Sermones ad Tolosenses mehrere Citate aus der Imitatio sich befänden. Bonaventura aber starb 1273. Bald darauf entdeckte der Jesuit Rossignoli im Hause seiner Genossenschaft zu Arona bei Mailand eine alte Handschrift der Imitatio ohne Jahreszahl mit dem Titel: Incipiunt capitula primi libri abbatis Iohannis Gesen de imitatione Christi et contemptu omnium vanitatum mundi. Am Schlusse derselben befanden sich die Worte: Explicit liber quartus et ultimus abbatis Iohannis Gersen de sacramento altaris. Da das Haus ehedem den Benedictinern gehört hatte, so schloß man, daß der eigentliche Verfasser der Imitatio ein Benedictiner gewesen. Indeß stellte sich später heraus, daß der Vater Maggioli bei seinem Eintritt in die Gesellschaft Jesu 1579, lange nach dem Aufhören der Benedictiner in diesem Hause, das Manuscript mit von Genua gebracht hatte. Als der damals zu Antwerpen befindliche Vater Rosweide von der Entdeckung seines Ordensgenossen Rossignoli hörte, schrieb er 1615 einen Brief an ihn, worin er auseinandersetzte, daß dieselbe ohne Bedeutung sey und die Rechte des Thomas von Kempen nicht bestritten werden könnten. Unterdessen war der Streit jedoch durch eine andere Veranlassung in Rom ausgebrochen, und dieser Brief reichte nicht mehr hin, ihn zu beschwichtigen.

Constantin Cajetan, Benedictiner der Congregation von Monte Cassino, Abt von Baronte und Secretär Paul's V., wollte diese Gelegenheit nicht vorbeilassen, den Katalog der Schriftsteller seines Ordens zu bereichern. Mit einem fast lächerlichen Eifer nahm er sich der Sache an und seine Ordenseifersucht ließ ihn alle kritischen Schwie-

dieses in der vorliegenden Schrift mit einer Umsicht, Klarheit, Gründlichkeit, Schärfe und Vielseitigkeit gethan, daß, wie wir hoffen, kein aufmerksamer und unbefangener Leser dieselbe aus der Hand legen wird, ohne den bescheidenen Thomas in seine viel angefochtenen Rechte wieder einzusetzen, und wir bezweifeln nicht, daß die Schrift wirklich fähig ist, bei allen wahrhaft Gelehrten den langen Streit zum Abschlusse zu bringen.

Der wohl angelegte Plan der Schrift ist folgender. Zuerst gibt der Verfasser einen geschichtlichen Ueberblick über den ganzen Streit. Im zweiten Kapitel weist er die positiven Rechte des Thomas von Kempen auf die Imitatio nach; im 3. Kap. schlägt er die Angriffe gegen dieselben zurück; im 4. Kap. prüft er die Rechte Gersen's und die zu Gunsten desselben erdachten Hypothesen; im 5. Kap. thut er dasselbe mit denen Gerson's, und in einem Anhange theilt er noch einige, zum Theil von ihm erst entdeckte, handschriftliche Actenstücke mit, welche sowohl zur Entscheidung der Streitfrage, als zur Geschichte des Thomas von Kempen überhaupt von Bedeutung sind. Die litterarischen Hülfsmittel, welche dem Verfasser in ungewöhnlichem Maße zu Gebote standen, sind überall auf das gewissenhafteste benutzt.

Wir lassen uns zunächst von dem gelehrten Verf. in die Geschichte des Streites einführen, deren Kenntniß unentbehrlich ist, um einen festen Standpunct in demselben zu gewinnen.

In den ersten zwei Jahrhunderten nach dem Erscheinen des Buches de imitatione Christi wurde Thomas von Kempen, der als Regularkanoniker im Kloster der h. Agnes bei Zwoll im Jahre 1471 gestorben ist, von den Gelehrten einstimmig als dessen Verfasser anerkannt. Erst im Anfang des 17. Jahrhunderts wurden von Spanien und Italien aus Zweifel gegen diese Tradition verbreitet. Dom Pedro Mariquez gab 1604 ein Buch über die Ver-

seine Lehrer und Schüler und ein späterer Vertheidiger verlangte ernstlich seine Kanonisation.

Durch den Beifall der Benedictiner wurde Cajetan so eifrig für diese vermeintliche Entdeckung, daß es vergeblich war, als man im Jahre 1621 eine Ausgabe der Vindiciae Kempenses von Rosweide veranstaltete und 1626 eine Reihe von Zeugnissen, die aus den bessern Manuscripten zu Gunsten des Thomas von Kempen ausgezogen waren, zusammenstellte. Alle diese Bemühungen blieben fruchtlos bei dem von unbesiegbarem Eifer ergriffenen Manne.

Cajetan bewegte Himmel und Erde, um seiner Ansicht Geltung zu verschaffen. Im Jahre 1638 erhielt er von der Congregation des Index Romanus die Erlaubniß, die Imitatio Christi unter dem Namen Gersen's abzudrucken. Valgrave, ein Benedictiner aus England, sprach sich in demselben Jahre in einer besondern Schrift (Animadversiones apologeticae ad titulum et textum IV librorum de im. Chr. Paris. 1638) sehr entschieden zu seinen Gunsten aus. Aber zu seinem Erstaunen erhoben sich auch sehr starke Gegner in den Augustinermönchen Fronteau (Thomas a Kempis vindicatus etc. Paris. 1641), Simon Werlin (Vindiciae novae Kempenses contra Valgravium, Monachii 1641), die für ihren Ordensgenossen in die Schranken traten, und Thomas Carré (the Following of Christ . . . . reviewed, Paris 1641) in der Vorrede zur zweiten Ausgabe dieser Uebersetzung.

Der Streit war bereits zu einem förmlichen Ordensstreit geworden. Da ließ der Cardinal Richelieu eine Prachtausgabe des Buches de imitat. veranstalten. Beide Orden, die Augustiner und die Benedictiner, wetteiferten um die Publication. Die Benedictiner baten in demüthiger Schrift um Veröffentlichung unter dem Namen Gersen, die Augustiner thaten dasselbe für Thomas. Charles Labbé, vom Cardinal zur Entscheidung der Streitfrage beauftragt, verwirrte dieselbe noch mehr, indem er als drit-

rigkeiten verachten. Er ließ jenes Manuscript 1616 zu Rom drucken unter dem Titel: Venerabilis viri Ioannis Gessen, abbatis ordinis St. Benedicti, de imitatione Christi libri quatuor. Er fügte also nach seiner auch außerdem bekannten willkürlichen Weise den Beisatz Venerabilis hinzu und machte Gessen zu einem Benedictiner. Er behauptete, das Manuscript stamme vom Verfasser selbst her (Gessen abbatis manu exaratum), oder sey wenigstens von ihm dictirt; Gessen gehöre einer adeligen Familie dieses Namens in Mailand an, deren Wohnung bei dem Kloster von St. Peter noch den Namen des wieder entdeckten Urhebers der Imitatio trüge. Doch bald fand man, daß Mailand weder ein solches Haus, noch eine solche Familie habe, und die Erdichtung kam an den Tag. Cajetan ließ daher in der zweiten Ausgabe 1618 solche fabelhafte Details weg, ohne jedoch in der Hauptsache seine Ansicht zu ändern. Er hatte indeß zu Genua eine zu Venedig 1501 gedruckte Ausgabe der Imitatio gefunden, in der von unbekannter Hand die Bemerkung geschrieben war: hunc librum non compilavit Iohannes Gerson, sed Ioh. abbas Vercellensis, ut habetur usque hodie, propria manu scripsit in eadem abbatia. Das war genug, um sofort Gersen zum Abt von Vercelli zu machen. Cajetan behauptete nun weiter, daß derselbe ein Italiener (Gersen Italum) gewesen sey, und bestimmte die Schreibweise definitiv auf Gersen, welche sofort beibehalten wurde, obschon die Handschrift von Arona dieselbe nur in der Vorrede enthält und auch in der ersten Ausgabe Gessen gedruckt war. Durch ein anderes Manuscript machte man später diesen unbekannten Mann zu einem Joh. de Canabaco; durch einen Mißgriff erhob man ihn zum Doctor der kanonischen Rechte. In Ermangelung authentischer Werke schrieb man ihm ein anonymes Buch: de professione religiosorum, welches Pez (Thesaur. noviss. anecdot. I. p. 80.) veröffentlicht hat, zu. Man nannte

gen von Fronteau und Heser folgten auf der Stelle in längeren Schriften 1650, und Quatremaire und Launoy, welche noch in demselben Jahre antworteten, konnten keine neuen Gründe vorbringen. Der Pater Heser, stolz auf diesen Triumph, veröffentlichte im folgenden Jahre sein Lexicon Germanico-Thomaeum, worin er die Germanismen der Imitatio nachwies und eine Reihe von Zeugnissen für Thomas aufstellte, und Thomas Carré brachte in seiner kleineren (96 Seiten starken) Schrift: Thomas a K. a se ipso restitutus, mit vieler Schärfe zahlreiche Parallelstellen aus den übrigen Schriften des Thomas zur Imit. bei.

Da nahm der Streit plötzlich eine ganz unerwartete Wendung. Naudé, ein gelehrter Arzt, der zu Rom mit Cajetan bekannt geworden, klagte ihn sehr lebhaft an, zu Gunsten seiner Hypothese die Manuscripte verändert zu haben. Die französischen Benedictiner fielen mit wüthenden Schriften über diesen Mann her, so daß derselbe am 17. August 1650 die Sache vor das Parlament brachte und seine Klage dahin stellte, daß die Schriften von Valgrave und Quatremaire, die ihn am rohesten beschimpft hatten, mit Beschlag belegt würden. Das geschah. Aber Roussel und Quatremaire erhoben auch Klage beim Parlament wegen der groben Beleidigung, der sich Naudé gegen Cajetan und den ganzen Orden der Benedictiner schuldig gemacht. Er hatte den Cajetan un homme rabougri genannt. Die Etymologie dieses Wortes wurde discutirt und die dazu herbeigezogene Académie Française entschied, daß es nur bedeute: un homme contrefait. Die Persönlichkeiten häuften sich bis zum Ekel. Zwei Jahre dauerten die Verhandlungen. Am 12. Febr. 1652 gebot endlich das Parlament, die Sache zu unterdrücken, gab die mit Beschlag belegten Schriften frei und gestattete den Benedictinern, das Buch de imit. unter dem Namen Gersen's, den Augustinern, es unter dem Namen des Tho-

ten Candidaten den Canzler Gerson vorschlug, so daß der Cardinal, an der Aussöhnung der Parteien verzweifelnd, beschloß, die Ausgabe ohne Namen drucken zu lassen. Er hoffte, damit den Streit niedergeschlagen zu haben. Aber nein! Die Gegner des Thomas von Kempen legten dieses Verschweigen seines Namens nur zu ihren Gunsten aus. Hoc quid aliud, quaeso, fuit, quam possessionem improbam decernere tam diu male usurpatam? Thomas a possessione deiectus est, hieß es bald darauf in einer Responsio apologetica, Rom. 1644. Dieses Triumphgeschrei fand auch in Deutschland Wiederhall. Der Benedictiner Thomas Mezler trat 1645 für Gersen auf. Dagegen erklärte sich der gelehrte Philipp Chifflet in der Vorrede zu seiner französischen Ausgabe der Imit. zu Gunsten des Thomas und Simon Werlin erschien mit seinem Rosweidus redivivus abermals auf dem Kampfplatz. Der Streit wurde immer heftiger und nahm oft eine Gestalt an, die den Geist des Buches, um welches er geführt wurde, gänzlich verleugnete.

In den Jahren 1649—1652 entstand über diese Sache eine allgemeine Verwirrung. Fronteau eröffnete das Feuer durch seinen Thomas a Kempis vindicatus (1649. 99 Seiten), ein ausgezeichnetes Resümé der Beweise. Der Benedictiner Quatremaire von der Congregation St. Mauri antwortete ihm bald darauf mit seinem I. Gersen . . . autor . . . assertus . . ! Paris. 1649 (223 Seiten). Der bekannte de Launoy trat in einer 1649 und 1650 erschienenen Dissertatio dem Benedictiner bei. Da stürmte Georg Heser, Jesuit in Deutschland, gegen die Feinde des Thomas mit seiner Dioptra Kempensis (Ingolstadt 1650), Summula apparatus und Praemonitio nova ad Gersenistas (ebend.) los. Valgrave suchte in seinem Argumentum chronologicum contra Kempensem (180 Seiten) zu zeigen, daß die Imit. nicht von Thomas herrühren könne, da sie schon vor ihm dagewesen. Erwiderun-

Manuscripte wurden vorgelegt und man fand keine Fälschung in ihnen. Hierdurch fühlte sich Delfau veranlaßt, den Streit zu erneuern. Er veröffentlichte eine Ausgabe der Imitatio, worin er die gegen einen italienischen Verfasser am entschiedensten sprechenden Germanismen abänderte und die Verhandlungen jener Versammlung mittheilte, nebst einer neuen Vertheidigung Gersen's, die im Grunde nichts war, als eine Sammlung der unglaublichsten Spitzfindigkeiten und Verdrehungen (Libri de im. Chr. Ioh. Gersenni iterato asserti. 1674). Er hatte von Rom ein bis dahin unbekanntes Manuscript erhalten, das den Namen Gersen ganz ausgeschrieben enthielt, versammelte abermals die Gelehrten 1674 nach St. Germain, hatte das Vergnügen, jenes Manuscript, nach seinem letzten Besitzer Gualteri Slusio „Slusianus" genannt, in die Zeit des Todes des Thomas von Kempen versetzt zu sehen, und deutete das zu Gunsten Gersen's aus.

Die Augustiner wurden erbittert über diese neue Schilderhebung. Philibert Testelette wurde beauftragt, Delfau zu widerlegen, und that es mit vieler Gründlichkeit (Vindiciae Kempenses . . . Paris. 1677. 216 Seiten), wurde jedoch von Mabillon, der sich seines Ordens annahm, in den Animadversiones in vindicias K. zurückgeschlagen. Dieses veranlaßte die Regularkanoniker, welche an jener Versammlung 1671 nicht Theil gehabt hatten, um eine solche im Kloster der heil. Genovefa einzukommen, da sie sich über das Alter der den Namen des Thomas von Kempen tragenden Manuscripte aussprechen sollten. Diese Versammlung fand 1681 statt, ohne jedoch eine Entscheidung abzugeben. Sechs Jahre später veranstalteten die Benedictiner eine abermalige Versammlung der Gelehrten, die sich bereits zu ihren Gunsten ausgesprochen, zu St. Germain, um über einige Manuscripte, die Mabillon aus Italien mitgebracht hatte, ihr Urtheil abzugeben. Doch auch sie blieb ohne Entscheidung. Da wurde endlich das Publicum

mas v. Kempen zu drucken. Wie ehedem Cajetan über die Entscheidung Richelieu's, so triumphirten jetzt die Augustiner über die des Parlaments. Der Pater Desnos, Kanoniker der heil. Genovefa, veröffentlichte 1652 ein Gedicht: Thomae a K. pro recuperato de imitatione Christi aureo libro triumphus de adversariis, und der Pater de Boissy von derselben Congregation eine Schrift von 250 Seiten (La contestation touchante l'auteur de l'imit. de J. Chr.), worin er diejenigen mit Scharfsinn zu überzeugen suchte, welche der Infallibilität des Parlaments in diesem Punct keinen Glauben schenken wollten. Naudé und der Jesuit Raynaud wiesen auf die Aehnlichkeit hin, welche das Buch de Im. mit den Schriften Gerhard Grootes und Florentius in Form und Inhalt habe, und hielten den Gersenisten vor, daß sich bereits berühmte Autoritäten, wie Holstenius, Allatius und selbst der Benedictiner Camillus de Capua, für Thomas erklärt. Dadurch zurückgeschreckt, beobachteten die Gersenisten zwanzigjähriges Stillschweigen.

Doch sie waren nur geschlagen, nicht bekehrt. Der Waffenstillstand wurde benutzt zur Untersuchung der Manuscripte. Die Benedictiner gaben scheinbar die Person Gersen's, deren historische Existenz sich nicht nachweisen ließ, auf, und machten die Entscheidung ausschließlich von dem Alter der Manuscripte abhängig. Dieses Princip, das nur eine Kriegslist war, schloß sich an die bei dem Orden so beliebten Studien an. Besonders von den Vätern von St. Maurus wurden die eifrigsten Untersuchungen nach alten Manuscripten veranstaltet und alle Bibliotheken durchstöbert. Doch kein Manuscript entschied zu Gunsten Gersen's. Im Jahre 1671 erhielten sie vom Erzbischof von Paris de Harlay die Erlaubniß, in seiner Gegenwart die ausgezeichnetsten Gelehrten der Hauptstadt zu versammeln, um sie entscheiden zu lassen, ob die für Gersen zeugenden Manuscripte, wie Naudé behauptet, verfälscht seyen. Dreizehn

von Ludolf von Saxen schon vor 1380 ins Deutsche übersetzt sey, und durch die Benedictiner sey dieses Buch erst in Frankreich bekannt geworden. Der Regularkanoniker Géry von St. Genovefa widerlegte jene ungegründete Hypothese siegreich in seiner Dissertation sur le véritable auteur etc. (Paris 1758). Kaum aber war dieses Scharmützel in Frankreich geendigt, als das Feuer des Krieges in Deutschland ausbrach. Angelus März, Benedictiner zu Scheyren, schrieb: Dissertatio critica, qua libri IV. de imitatione Chr. Ioanni Gersen de Canabaco postliminio vindicantur (Freisingen 1760. 143 S.). Er führte darin harte Streiche gegen Euseb. Amort und nöthigte diesen bereits hochbejahrten Mann, abermals auf dem Kampfplatz zu erscheinen. März hatte behauptet, daß Gersen von Geburt ein Deutscher gewesen, einer adeligen Familie de Canabaco angehört habe, Abt zu Vercelli und Doctor des kanonischen Rechts gewesen sey. Euseb. Amort zog auf sehr geistreiche Weise die ganze Fabel der Gersenisten ins Lächerliche in der Schrift: Iohannes de Canabaco, ex comitibus de Canabaco oriundus, qui vulgo venditur pro authore librorum IV de im. Chr. recenter detectus a quodam can. regul. Sti Augustini congregationis Later. Canabaci, sumptibus haeredum I. Gersenii 1760. — März hielt sich jedoch keineswegs für geschlagen. Er antwortete im Laufe des folgenden Jahres zweimal dem Euseb. Amort, welcher darauf seinen Gegner durch seine 350 S. in 4. starke Deductio critica (Augsburg 1762) zermalmte. Diese, so wie zwei andere Schriften von Trautwein (Lapsus angeli Schyrensis etc. und Lapsus deteriores Didymi Vercellensis, beide 1761 zu Augsburg erschienen) blieben ohne Antwort. Der Benedictiner nahm seine Zuflucht zu den fast vergessenen Schriften von Delfau und Mabillon in seiner Basis firma aedificii Gerseniani a F. Delfau et I. Mabillon ann. 1674 et 1677 posita, adiectis animadversionibus novis in deductionem

des Streites müde. Er mußte ein Halbjahrhundert ruhen, bis er 1724 auf einen ganz neuen Schauplatz hinüber versetzt wurde.

Der Pater Erhard, ein deutscher Benedictiner, veröffentlichte 1724 die Imitatio zu Augsburg unter folgendem Titel: Libri quatuor de imitatione Christi magni et venerabilis servi Dei Ioh. Gersen de Canabaco, ordinis Benedicti, abbatis Vercellensis in Italia, ad commodiorem usum in versus distributi, una cum novis concordantiis, studio R. P. Thomae Erhard, benedict. Wessofontani (3 Bde. 12.). Eusebius Amort, Regularkanoniker in Pollingen, trat gegen ihn mit der trefflichen Schrift auf: Plena et succincta informatio de statu totius controversiae, quae de auctore libelli de imitatione Chr. . . . iam a centum annis agitatur. Aug. Vindel. 1725. Dieser ließ er im folgenden Jahre sein Scutum Kempense etc. (Cöln 1728) folgen und Pater Erhard rächte sich in seinem Polycrates Gersenensis contra scutum Kempense instructus, prodiens (Augsb. 1729). Dann trat abermals dreißigjährige Waffenruhe ein. Im Jahre 1758 hatte aber der Abbé Valart die unglückliche Idee, das Latein der Imitatio zu verbessern, und verstümmelte sie auf eine klägliche Weise. Sein neuer Text wurde in die schöne Ausgabe von Barbon 1758 aufgenommen, ging von da in die Prachtausgabe des Louvre (1789) über, und von da in die noch schönere, welche Bodoni 1793 zu Parma herausgab. Anstatt diese wunderlichen und willkürlichen Veränderungen zu rechtfertigen, fügte Valart seinem Buche eine Abhandlung von 20 Seiten hinzu, worin er behauptete, daß, wenn Thomas wirklich der Verfasser der Imitatio gewesen wäre, er niemals die grammatischen und Schreibfehler gemacht haben würde, die sich in dem Manuscript von Antwerpen von 1441 befinden. Gestützt auf ein Zeugniß eines Priesters von Metz aus dem 16. Jahrhundert behauptete er, daß die Imitatio

vertheidigte in seiner Dissertazione epistolare intorno all' autore dell' Im. etc. (Flor. 1808) die Autorschaft Gersen's. Der Abt Cancellieri zu Rom folgte ihm in seiner Notizie storiche e bibliographiche di Gio. Gersen de Cavaglia etc. 1809. Der Ritter Napione trat 1811 mit einer zweiten Schrift für Gersen auf und erweckte durch dieselbe seinem imaginären Helden den weitschweifigsten aller seiner bisherigen Vertheidiger. Er war durch Bande der Freundschaft mit dem Ritter de Gregory aus Turin, der damals zur Zeit des Kaiserreichs bei der magistrature Française angestellt war, verbunden. Dieser gelehrte Ritter hatte sich anfangs mit Ackerbau beschäftigt. Aus Liebe zu H. v. Napione interessirte er sich für den gelehrten Streit über den Verfasser der Imitatio Christi und trat bald mit Eifer auf die Seite der Gersenisten. Er bekannte dieses zuerst öffentlich in einer Abhandlung über den Reisbau in der Lombardei. Später fand er jedoch in seiner Storia della vercellese letteratura. 1819 (Th. I. S. 302. und Th. IV. S. 474.) eine passendere Gelegenheit, sich Gersen's anzunehmen, und 1827 veröffentlichte er seine Mémoire sur le véritable auteur de l'Imitation de J. Chr. zu Paris. Dieses Buch wurde durch den Lycealrector Wekgl in Regensburg ins Deutsche übersetzt und mit Anmerkungen bereichert (Sulzbach, 1832). Aber damit hatte H. v. Gregory noch nicht genug gethan. Zur Zeit, da im Jahre 1830 die Kanonen der Julirevolution in den Straßen von Paris donnerten, fand derselbe in jener Stadt bei einem Antiquar ein Manuscript der Imitatio. ohne Datum, copirt in Italien, welches nach einer auf den Umschlag geschriebenen Bemerkung um 1550 einem Kanoniker Hieronymus de Avogadri gehört hatte. Er stellte Untersuchungen über diese Familie an und entdeckte durch wunderbares Zusammentreffen der Umstände in den Archiven der Familie von Avogadri auf Ceridon bei Vercelli ein altes Mémoire, welches bezeugte, daß das Buch

criticam D. Euseb. Amort. (Regensburg 1762. 264 S. in 8.), und zeigte, wie wenig Fortschritte der Streit durch diese Debatte zu Gunsten Gersen's gemacht hatte. Um seinen kraftlosen Gegner ganz niederzuschmettern, veröffentlichte der unermüdliche Amort 1764 sein letztes Werk: Moralis certitudo pro venerab. Thoma Kempensi contra exceptiones novi Gersenistae Ratisbonensis (Augsb. in 4.), ein Buch, welches besonders auch durch die zahlreichen Facsimile's aus den Manuscripten sehr schätzenswerth ist und zu den besten Schutzschriften des Thomas von Kempen gehört. Bald darauf starb Amort und der Streit verstummte. Man sammelte jedoch im Laufe dieses Jahrhunderts die bemerkenswerthesten Zeugnisse. Der Pater Ghesquière gab 1725 einen Abdruck des Manuscriptes von Kirchheim mit Randglossen heraus, welche beweisen, daß dasselbe ein Werk des Thomas und von ihm im Jahre 1425 in einem Hause der Regularkanoniker verfertigt ist. Das Manuscript trägt jetzt in der Bibliothek von Bourgogne zu Brüssel die Nr. 15,137. — Der gelehrte Xavier Feller schrieb, als er von jenem Abdruck im Iournal hist. et litt. unterm 15. März 1775 (S. 408.) Anzeige machte: „L'attribution romanesque, faite à un certain Gesen, Gersen, Gessen, être imaginaire, dont on n'a même pu déterminer le nom d'une manière fixe, est une de ces marottes, que l'esprit de parti seul a pu accréditer pendant quelque temps, pour avertir les savants, qu' avec beaucoup d' érudition on peut écrire des choses parfaitement ridicules." Der Pater Desbillons entschied sich in einer ausgezeichneten, zu Mannheim 1780 veröffentlichten Dissertation, die einer Ausgabe der Imitat. vorgedruckt ist, zu Gunsten des Thomas von Kempen. Er war der letzte Schriftsteller des vorigen Jahrhunderts, der diesen Gegenstand ausführlich behandelte.

Im gegenwärtigen Jahrhundert erhielt jedoch Gersen wieder neue Advocaten. Der Ritter Napione von Turin

In Deutschland haben sich alle Gelehrten, die sich über diesen Gegenstand öffentlich ausgesprochen, mit Ausnahme Weigl's, für Thomas von Kempen erklärt. Von ihnen zählt Malou auf: Silbert, Ullmann, Liebner, Hase, Gieseler und einige Andere, über deren Wohnorte er jedoch sehr im Dunkeln zu seyn scheint, da er Ullmann nach Hamburg, Hase nach Paris, Gieseler nach Berlin versetzt. Unter den holländischen ist ebenfalls diese Ansicht die herrschende und wird vertreten von Delprat, Scholz, Kist, Royaards und Schotel zu Breda.

Diese einfache Auseinandersetzung, sagt Malou zum Schluß dieses Abschnittes, beweist schon, auf welcher Seite die geschichtliche Wahrheit liegt. Wenn man nun fragt, fährt er fort, wie ein so evidentes Recht, wie das des Thomas von Kempen auf die Imit. Chr. so lange Zeit bestritten werden konnte, so antworten wir mit Ullmann, daß dieser Streit bei den Einen sich durch ihren Corporationsgeist, bei den Andern durch ihren schlecht verstandenen Patriotismus entzündet hat, von den Meisten aber vermöge ihrer Unfähigkeit, sich in der Sprache und den Ideen, welche dem Thomas von Kempen und seinen Lehrern und Schülern eigenthümlich sind, zurecht zu finden, fortgeführt worden ist (Ullmann, Reff. vor der Ref. II. S. 736 f.). Wir sagen ferner mit Scholz, daß ungeachtet des Eifers der Benedictiner, die den Verfasser unter ihren Ordensgenossen suchten, und der italienischen Schriftsteller, die ihn zu ihrem Landsmann machen wollten, alle gründlichen Historiker unserer Zeit die unbestreitbaren Rechte des Thomas anerkennen und unterstützen. — Malou steht, wie er hier selbst andeutet, wesentlich auf den Schultern der protestantischen Gelehrten, die diese Streitfrage behandelt, und sein Verdienst in dieser trefflichen Schrift besteht hauptsächlich in der klaren Entwickelung und vielseitigen gründlichen Ver-

de imitatione am 15. Febr. 1347 an Vincenz de Avogadri von seinem Bruder vermacht worden war. H. v. Gregory zweifelte nicht, daß das Manuscript, welches er in Paris das Glück hatte sich zu verschaffen, durchaus dasselbe sey, dessen in den Archiven der Familie Erwähnung geschehen, und daß somit nicht Thomas von Kempen, sondern nur Gersen als der Verfasser der Imitatio genannt werden dürfe.

Um diese neue Theorie zu begründen, ließ H. v. Gregory alle bisher vorgebrachten Beweise Revüe passiren, legte seine Studien in einem voluminösen Werke (Histoire du livre de l'Imitation etc.) nieder, welches erst 1842, vier Jahre vor dem Tode seines Verfassers, erschienen ist, veröffentlichte eine französische und italienische Uebersetzung der Imitatio unter dem Namen Gersen's und gab endlich eine doppelte Ausgabe seines Codex de Advocatis oder Avogadri heraus, wodurch er den ganzen Streit für beendigt erklärte. Seine Bestrebungeu waren nicht isolirt. Der bereits genannte Weigl veröffentlichte in der Vorrede zu seiner Polyglotte der Imitatio (Sulzbach, 1827) abermals einen Theil der Beweisgründe für Gersen, zu denen er sich schon in jener Denkschrift bekannt hatte. Nolhac zu Lyon vertheidigte in einer besonderen Schrift (du livre de l'Imitation etc. Lyon, 1841. 185 S.) dieselbe Meinung und neuerlich hat sich auch der Abbé Rohrbache in seiner Histoire ecclesiast. XVIII. S. 489. (Nancy, 1846) für Gersen erklärt. Niemand ist in Frankreich in diesem Jahrhundert für Thomas von Kempen aufgetreten. Nur ein belgischer Gelehrter, Bormans, Professor an der Universität zu Lüttich, hat in einer Abhandlung: Notice sur un manuscript de Thomas à K. appartenant au seminaire de Liège (Bulletin de la commission royale d'histoire, t. X. p. 156.) sich für Thomas ausgesprochen. Von dem Manuscript bemerkt jedoch Malou, daß es gewiß nicht von der Hand des Thomas von Kempen geschrieben ist.

Gerson's zu unterstützen. Er bildete sich ein, daß das Manuscript de l'internelle consolation, das nur eine alte französische Uebersetzung der Imitatio ist, doch so, daß das dritte Buch derselben, de interna consolatione, welches vorangestellt ist, den allgemeinen Titel abgegeben hat, die Originalschrift der Imitatio sey und vom Canzler Gerson herrühre. Dreißig Jahre nachher schrieb Faita, Prior eines Klosters zu Brescia, die Imitatio dreist dem Canzler Gerson zu. Er behauptete, das Buch habe den zum Verfasser, der als dessen ältester Besitzer bekannt sey, und berief sich auf die schon 1483 zu Venedig unter Gerson's Namen gedruckte Ausgabe der Imitatio, wußte aber nicht, daß man schon vom Jahre 1468 oder 1472 einen Abdruck mit dem Namen des Thomas v. Kempen und von 1425 eine Handschrift mit demselben Namen besitze. Er hatte auch die Dreistigkeit zu behaupten, daß die Sermones ad Tolosenses älter seyen, als Thomas v. Kempen, und sah nicht, daß sie dann auch älter seyn müßten als Gerson und sein ganzes System umstürzten. Er fühlte dieses jedoch bald selbst und veröffentlichte bereits im folgenden Jahre (1763) eine neue Schrift, worin er den Canzler Gerson fallen ließ und dem Bruder desselben, der ebenfalls den Namen Johannes getragen und Prior der Cölestiner in Lyon gewesen, die Imitatio zuschrieb. Zuletzt aber gestand er, keine feste Meinung zu besitzen und ungewisser geworden zu seyn, als er es damals gewesen, als er die Feder ergriffen. So hatte er nur den Katalog der Schriften in diesem Streite um zwei unnütze vermehrt. — Ein Halbjahrhundert später, 1809, trat Gence, ein alter Archivar, in dem Journal des Curés, das damals zu Paris herausgegeben wurde, zu Gunsten Gerson's auf. Drei Jahre nachher unterstützte ihn Barbier in seiner Dissertation sur soixante traductions Françaises de l'Imitation. Seine Considérations sur la question relative à l'auteur de l'imitation erhielten 1832 eine zweite Auflage. Gence

en Verfasser habe. Dazu sagt er: Ce miroir d'humi-
; est peut-être un ouvrage inconnu de Gerson;
est permis de croire, que ce volume renferme
meilleurs ouvrages de chancelier. — Schlagend
ist Malou nach, wie dieses Alles aus der Luft gegrif-
ist. Der Mir. d'hum. ist eine Sammlung ascetischer
hriften und hat auf dem Titel die Worte: „le tout grossé
r moi David Aubert par commendement et ordonnance
très-haut, très-excellent et très-puissant prince Phi-
pe, duc de Bourgogne et de Brabant." Herr de la
erna berichtet in seiner Schrift sur la bibliothèque de
ourgogne, daß Dav. Aubert ein Copist und Compila-
: war, den der Herzog beauftragt hatte, seine Bibliothek zu
vollständigen. Diese Sammlung veranstaltete er 1462,
o 33 Jahre nach dem Tode Gerson's. Der ganze Co-
r ist von Einer Hand geschrieben, wie Leroi selbst zu-
steht, dadurch schon die Autorschaft Gerson's bei der
tern. cons. vernichtet. Die Bilder sind ohne historischen
erth und eine vom Copisten hinzugefügte bedeutungslose
erde. Auch hat sie Leroi nicht einmal genau angesehen,
nn das Bild vor der intern. consol. stellt nicht einen
anzler, sondern einen Mönch mit breiter Tonsur dar, der
cht Kindern, sondern armen Bürgern und Bauern pre-
gt. Onés. Leroi hat in seinem 4 Jahre später erschie-
nen Werke „Corneille et Gerson" diese Hypothese selbst
ieder fallen lassen und dort die eben so willkürliche Be-
uptung aufgestellt, daß Gerson die Imit. nicht in sei-
n letzten, sondern in seinen besten Jahren zu Brügge ge-
hrieben habe, als er die Gunst des Herzogs von Burgund
enoß. Doch diese Hypothese fällt mit der vorigen, da das
Manuscript der intern. consol. durchaus keine Beweiskraft
ir Gerson hat und dieses doch die letzte Stütze der Ger-
nisten ist. Es ist, sagt Malou, auch gar nicht möglich,
achzuweisen, wie man sich hätte einfallen lassen können,

Gerson die Imitatio in seinen letzten Lebensjahren zu Lyon unter den Cölestinern geschrieben; in der letzteren Schrift dagegen suchte er zu beweisen, daß Brügge, wo Gerson eine Zeit lang Dekan bei St. Donat gewesen, die Wiege dieses berühmten Buches sey. Diese letzte Behauptung, eben so willkürlich als die erste, fand in dem Abbé Carton aus patriotischer Rücksicht einen eifrigen Vertheidiger. Er theilte eine Analyse der Hypothese des Herrn Leroi der historischen Gesellschaft, welcher er präsidirte, mit und veröffentlichte sie unter dem Titel: l'Imitation composée à Bruges par un doyen de St. Donat. 1842. Obschon die Beweisführung des Dn. Leroi von den einsichtsvolleren Anhängern Gerson's verurtheilt worden war, machte sie doch insofern Eroberungen, als sie dem Canzler neue Vertheidiger erweckte. Montfalcon, ein gelehrter Arzt zu Lyon, veröffentlichte 1841 eine Polyglotte der Imitatio unter Gerson's Namen. Geraud vertheidigte dessen Autorschaft in einer Reihe von Artikeln im Univers journal religieux, 1842. In demselben Jahre veröffentlichte Jean Spencer Smith zu Caen unter dem Titel Collectanea Gersoniaca eine Sammlung von Artikeln und Anzeigen, die in der letzteren Zeit zu Gunsten Gerson's in verschiedenen Zeitschriften erschienen waren. Man kann diese Sammlung als ein Opfer des Herausgebers für die Manen Gerson's betrachten, aber für unsern Streit ist sie von sehr geringem Belange. Thomassy hat in seinem Leben Gerson's (1848) die Hypothesen von Dn. Leroi als illusorisch zurückgewiesen und sich der Rechte des Canzlers von Paris mit solcher Zaghaftigkeit angenommen, daß er die Schwäche seiner Beweisführung hinreichend selbst bezeugt. Er ist, sagt Malou, hoffentlich der letzte Vertheidiger Gerson's.

Recensent glaubte, diesen geschichtlichen Ueberblick des Streites über den Verfasser der Imitatio deßwegen in der Kürze mittheilen zu müssen, weil er den unparteiischen Stand-

behauptete jedoch mehr, als er beweisen konnte, in mehreren Artikeln der Biographie universelle von Michaud und im Journal des savants (Dec. 1826 und Oct. 1827). Sein einziges Verdienst bestand darin, daß er 1826 eine gute Ausgabe des lateinischen Textes der Imitatio mit den Varianten der berühmtesten Manuscripte besorgte. Daunon, ein altes Mitglied des Oratoriums und ein in den Regeln der gesunden Kritik bewanderter Schriftsteller, unternahm, obschon mit Gence freundschaftlich verbunden, doch nur mit weiser Behutsamkeit die Vertheidigung Gerson's. Er beschränkte sich darauf, die schwachen Einwürfe, welche Gregory seinem Systeme gemacht, zurückzuweisen. Die Rechte Gerson's waren in seinen Augen jedoch problematisch.

Im Jahre 1837 erneuerte Onésime Leroi die Hypothese von Lenglet Dufresnoy. Er behauptete, in einem Manuscripte von Valenciennes aus dem Jahre 1462 den französischen Originaltext der drei ersten Bücher der Imitatio, die er dem Gerson zuschrieb, gefunden zu haben. Seine Entdeckung legte er in seinen Etudes sur les mystères ou drames du moyen âge nieder, konnte sie jedoch nur durch unbegründete Behauptungen, willkürliche Conjecturen und gezwungene Beweise stützen. Er nahm an, daß das Manuscript von Valenciennes eine Auswahl der Werke Gerson's enthalte, da wirklich einige Reden dieses Mannes sich darin fanden, von denen durch Randbemerkungen auf die vorhergehenden Schriften, darunter auch auf l'internelle consolation zurückgewiesen wurde, — Hypothesen, die in jeder Hinsicht eines sicheren Bodens ermangeln. Indeß entwickelte und vertheidigte On. Leroi seine Entdeckungen nicht ohne Selbstgefühl von Neuem in einem Werke über Corneille und Gerson im Jahre 1841 und erwarb sich mit diesem Buche einen Preis von 1500 Franken. Doch hatte er in einem Hauptpuncte seine Ansicht geändert. In den Etudes hatte er behauptet, daß

Der Verfasser zählt aber folgende unbestreitbare Zeugnisse aus dem 15. Jahrh. für die Rechte des Thomas von Kempen auf: 1) das des Joh. Buschius in dem Chronikon Windeshemense; 2) das Zeugniß Herman's von Ryd, seit 1447 Mönch im Kloster Novi operis, in seiner Beschreibung der Klöster der Regularkanoniker von Windesheim, wo es heißt: „Der Bruder, welcher das Buch von der Nachfolge Christi abgefaßt hat, heißt Thomas; er ist Subprior in dem oben genannten Kloster der h. Agnes bei Zwoll" u. s. w.; 3) das Kloster Wingen besaß um 1760 noch eine deutsche Uebersetzung der Imitatio aus dem Jahre 1448, wo Thomas noch lebte, auf deren Titel der Uebersetzer geschrieben hatte: „Dieses Buch von der Nachfolge Christi ist abgefaßt von einem sehr ehrwürdigen Vater, dem Magister Thomas von Kempen, Regularkanoniker." Zum Schluß heißt es: „Dieses Buch wurde geendigt am Mittwoch vor Ostern vor 9 Uhr im Jahre 1448 durch mich, Caspar von Pforzheim. Der allmächtige Gott sey gelobt." — 4) Die Erzählung eines anonymen Biographen des Thomas von Kempen von der Entstehung der Imitatio. — 5) Das Zeugniß Hardenberg's, des Biographen Wessel's, welches D. Ullmann erst ans Licht gebracht. — 6) Matthias Farinator, der Karmelitermönch zu Augsburg, überschrieb mit eigener Hand die vier Bücher de Imitatione mit dem Namen des Thomas von Kempen im Jahre 1472 oder 1475; beide Zahlen trägt das Manuscript. — 7) Peter Scott, Kanoniker in Straßburg, schrieb die Imitatio in einer 1488 herausgegebenen Lobrede des Canzlers Gerson dem Thomas von Kempen ausdrücklich zu. — 8) Joh. Mauburnus, der auf dem Agnetenberge unter Thomas sein Noviziat angetreten, zeugt für Thomas an mehreren Stellen seiner Schriften. — 9) Der Herausgeber der Imitatio, die 1489 zu Memmingen gedruckt wurde, nennt Thomas ausdrücklich

Kirchliches.

dictum priorem nostrum super certis rebus consulturi, in Windesem advenirent, quorum unus frater Thomas de Kempis, vir probatae vitae, qui plures devotos libros composuit, videlicet: qui sequitur me, de imitatione Christi, cum aliis; nocte insecuta somnium vidit praesagum futurorum." Thomas hatte nämlich einen Traum, welchen er auf den bald bevorstehenden Tod des hochverehrten Priors zu Windesheim deutete, welcher auch wirklich noch während seiner Anwesenheit eintraf. Buschius erzählt dieses noch zu Lebzeiten des Thomas den Freunden und Oberen desselben. Es geht daraus hervor, daß über den Verfasser des Buches de imit. damals noch kein Streit und Thomas als derselbe bekannt war. Die Stelle ist nicht interpolirt, wie die Gegner behaupteten. P. Th. Bosmans, Prior des Klosters St. Martin zu Löwen, das zur Congregation Windesheim gehörte, Besitzer mehrerer Manuscripte des Agnetenklosters, hat 1762 durch den Notar Euckermans in Gegenwart mehrerer Zeugen bestätigen lassen, daß jene Stelle in der Autographie des Buschius sich befinde, geschrieben von derselben Hand, mit derselben Tinte, in demselben Context, in denselben Zeilen, ohne alle Radierung, ohne Weglassung eines einzigen Wortes, ohne Parenthese. Eine Abschrift jener Chronik im Kloster zu Bebdorf in Bayern, verfertigt durch die Hand des Bruders Joh. Offenburg 1477, also zwei Jahre vor dem Tode des Buschius, enthält wörtlich jene Stelle im Context, ohne allen Verdacht einer Interpolation. Dennoch vermag Gregory zu behaupten, Buschius habe den Thomas von Kempen wohl gerühmt, aber der Imitatio keine Erwähnung gethan.

Nicht minder wichtig ist das Zeugniß des anonymen Biographen des Thomas v. Kempen, dessen Zeitgenosse und vertrauter Freund er zugleich war, wie das aus seiner umständlichen Schilderung individueller Züge an

Thomas hervorgeht. Er erzählt, daß Thomas sich von der frühesten Jugend an Schätze der Tugend gesammelt und einen guten Ruf erworben habe, und daß an ihm das Wort der Schrift Klagl. Jer. 3, 27. in Erfüllung gegangen sey. „Diese Worte", sagt er, „sind vollkommen bestätigt in den Schriften, welche Thomas hinterlassen hat, besonders in dem Soliloquium animae, in welchem sich Jesus Christus mit der Seele unterhält wie mit seiner Braut. Dieser fromme Vater hatte die Gewohnheit zu sagen, wenn er mit der Genossenschaft oder mit Anderen zusammen war, sobald er eine göttliche Inspiration fühlte, sobald sein Bräutigam Christus ihn zu sprechen wünschte: Lieben Brüder, ich muß allein seyn, es erwartet mich Jemand in meiner Celle. Die davon sehr erbauten Brüder bewilligten ihm das gern." „Thomas selbst", erzählt der Biograph weiter, „sagte zum Herrn: Rede, Herr, dein Knecht höret! (1 Kön. 3, 9.). Wir haben noch das, was er dem Herrn sagte und was sie zusammen sprachen, in dem Tractat von dem inneren Gespräch Christi mit der Seele" (dem 3. Buche der Imit.).

Diese Biographie steht in der Ausgabe der Werke des Th. von Kempen, welche Pirkamer, der Prior des Karthäuserklosters zu Nürnberg, 1494 herausgegeben hat, S. LXXXIV. Malou bemerkt hinzu, daß hier das Soliloquium und die Imit. als Werke des Thomas bezeichnet werden, und daß diese Darstellung ihrer Entstehung die Gewichtigkeit dieses Zeugnisses noch bedeutend erhöht. Zum Schluß, berichtet Malou weiter, gibt der anonyme Biograph ein Verzeichniß der Werke des Thomas. Darin heißt es: „Da der Bruder Th. von Kempen viele Tractate während seines Lebens geschrieben und dictirt hat und nur wenige Personen ihre Titel und Namen kennen, so werde ich hier ein Verzeichniß derselben geben, damit diejenigen, welche sie lesen oder davon reden hören, wissen, wie viel es deren

gibt.“ Der Schreiber war demnach genau mit Thomas und dessen Thätigkeit bekannt. Unter den Werken desselben nennt er ausdrücklich die vier Bücher von der Nachfolge Christi. Im Ganzen werden in jenem Katalog 38 Schriften aufgeführt. In der Ausgabe, die zu Augsburg erschienen ist, hat Pirkamer diesen Katalog, der seinem Zwecke der Erbauung nicht diente, weggelassen. Aber in zwölf Ausgaben der Werke des Thom. von Kempen, die vor dem Jahre 1501 erschienen sind, ist er zu finden. Peter Heser hat ihn von Neuem nach drei Manuscripten des Abtes Rebdorff 1651 veröffentlicht. Eins der Manuscripte war von Nicolaus Numan von Frankfurt, Profeß im Hause Frankenthal, im Jahre 1488, also 17 Jahre nach dem Tode des Th. von Kempen copirt. Der Katalog selbst muß daher von einem Zeitgenossen des Thomas stammen. Für die Imitatio ist dieses Zeugniß noch deßhalb besonders entscheidend, weil die vier Bücher derselben in jenem Katalog einzeln aufgeführt, darum auch die Authentie jedes einzelnen verbürgt wird. Dazu stehen sie untermischt unter den übrigen nie bezweifelten Werken.

Diese unbestreitbare, in den ersten 150 Jahren fast allgemein verbreitete Tradition wird unterstützt durch eine Reihe der gewichtvollsten Handschriften, von denen Malou 14 mit dem Namen des Thom. von Kempen und einer Jahreszahl versehen, die alte Kirchheimer von 1425 an der Spitze, aufzählt. Das älteste Manuscript mit dem Namen Gerson's ist erst vom Jahre 1460. Wir folgen hier, so wie in dem folgenden Abschnitt über die gedruckten Ausgaben, die für Thomas zeugen, unserm Verfasser nicht ins Einzelne, um von seiner trefflichen Entwickelung der inneren, aus der Sprache und dem Geist der Imitatio genommenen Beweise desto mehr mittheilen zu können.

Die Gersenisten haben sich, sagt Malou, einen allein stehenden Helden geschaffen, der, wie Melchisedek, ohne El-

tern und ohne Nachkommen gewesen seyn und sich nur durch das Buch de imitatione bekannt gemacht haben soll. Thomas dagegen hat seine geistlichen Väter und gehört einer in der Geschichte der Literatur sattsam bekannten Schule, der Brüderschaft des gemeinsamen Lebens, an. Männer wie Gerhard Groot, Florentius, Joh. van Heusden haben den Verfasser der Imitatio gebildet. Sie haben in ihm jene „devotio moderna", deren Thomas, Buschius und die übrigen Schriftsteller dieser Congregation oft Erwähnung thun, angepflanzt und die innere Verwandtschaft der Imitatio mit den Schriften jener Männer ist unbestreitbar. Ihre gemeinsamen Grundgedanken sind: Christo nachfolgen, auf seinen Wegen wandeln, seine Leiden betrachten, die Einsamkeit und das Stillschweigen lieben, die Celle fleißig hüten, unnütze Geschwätze und weltliche Unterredungen meiden, nicht ehrgeizig seyn, sein Fleisch tödten, an seiner Vervollkommnung arbeiten, die heil. Schrift mit Verständniß lesen, auf den Wegen der heiligen Väter einhergehen. Die Imitatio kann als ein Commentar oder eine weitere Entwickelung der Lehren, welche diese Männer vortrugen, betrachtet werden. Thomas Carré hat in seinem Buche: Thomas a Kempis a se ipso restitutus, dieses schon aufs klarste nachgewiesen. Darum sollen hier nur einige schlagende Beispiele diese Thatsache noch erhärten, daß der Verfasser der Imitatio der Brüderschaft des gemeinsamen Lebens angehört hat, daß es der bekannte Thomas von Kempen gewesen ist.

Von Joh. van Heusden, der als Abt zu Windesheim in der Gegenwart des Th. von Kempen starb, im Jahre 1424, existirt noch ein Brief, wohl der einzige von diesem in der Brüderschaft hoch angesehenen Manne, in welchem die Grundgedanken der Imitatio fast alle ausgesprochen sind. Buschius hat ihn in seinem Chronikon Windesh. (L. 2. c. 21. p. 221.) mitgetheilt. Einige Stellen

daraus werden jene Behauptung bestätigen. Vita D. N. Iesu Christi, quae nos praecessit, flos est omnium virtutum, qua mediante ad omnes virtutes citius pervenitur, sine qua ad veras virtutes et ad suum amorem pervenire non possumus (cf. Im. I, 1.). Quia exercitium et cognitio pariunt amorem, idcirco necesse est, ut prius in ea exerceatur; et qui ista negligit, quamvis haberet et sciret omnem Bibliam et Scripturam et Legem unquam positam aut conscriptam, id minime sufficeret (Im. I, 1.). Eorum inspice multiplices et graves labores, et quam perfecte Deo obtulerunt amicos et cognatos omnes, et possessiones, temporalia bona et omnes honores (Imit. I, 18.) etc.

Die Congregation von Windesheim ist von Buschius devotio moderna genannt worden. Devotio ist die Bezeichnung des Ordens oder ihrer Grundsätze und Statuten, und devoti heißen die Brüder, die diesen Grundsätzen huldigen. Diese Worte sind nach Euseb. Amort 440mal in den unbestrittenen Werken des Thomas gebraucht. Aber in der Imitatio ist ihr Gebrauch verhältnißmäßig nicht geringer (Imit. IV, 14. 17. 9. 10. I, 18. III, 52. ꝛc.).

Interessant ist besonders die Nachweisung der Germanismen in der Imitatio, welche Malou gegeben hat. Um zu zeigen, daß die Imitatio weder von einem Franzosen, noch von einem Italiener, sondern allein von einem Niederdeutschen verfaßt seyn könne, stellt er einen Vergleich an zwischen drei Uebersetzungen derselben: 1) Vier boeken van de navolging Christi, uit het latyn in't neerduitsch gesteld, door J. David, profess. an de cathol. hoogeschool te Leuven; Mecheln, 1843. (Den Herrn David nennt der Verf. mon savant collégue et ami.) — 2) L'Imitation de J. C., traduction nouvelle, par l'abbé F. de la Mennais; Paris, 1826. —

3) Della Imitatione di Christo, di Tommaso da Kempis, volgarizzata dal P. A. Cesari; Firenze, 1831. — Malou zeigt nun an vielen sehr schlagenden Beispielen, daß, während der französische und italienische Uebersetzer außerordentlich viele Redeformen der Imitatio gar nicht wirklich wiederzugeben vermochten, sondern lange Umschreibungen dazu nöthig hatten, jenes bei dem niederdeutschen Uebersetzer stets ohne allen Zwang geschehen konnte. Einige Beispiele davon mögen uns genügen:

Imit. III, 59, 2. heißt es: Post te gemere necesse est. David übersetzt wörtlich: Naer te zuchten. De la Mennais dagegen: Je ne puis, loin de vous, que soupirer et gemir. Cesari: M'è forza di piangere, di gridare.

Imit. III, 25, 3. heißt es: ita ut una aequali facie in gratiarum actione maneas. Die Uebersetzungen lauten: 1) met een gelyk aengesicht; 2) regardant du même oeil; 3) con uno stesso viso tu perseveri.

Imit. II, 9, 3: Verus amator Christi non cadit super consolationes. — 1) De waere minnaer van Jesus valt op geene verstroostingen. 2) Celui, qui a vraiment l'amour de Jésus-Christ, ne cède pas à l'attrait des consolations. 3) L'amator vero di Christo non s' abandona alle consolationi etc.

Malou sagt, nachdem er eine lange Reihe solcher Beispiele aufgeführt: „Wenn die Gerfenisten und Gersonisten auf diese Beweise kein Gewicht legen, so geschieht es darum, weil sie dieselben nicht verstehen, wie Ullmann ganz richtig (avec beaucoup de justesse) bemerkt. Ihre Unwissenheit kann man zwar entschuldigen, aber nicht zu rechtfertigen ist ihre Ungläubigkeit, da sie doch in Sachen, die sie nicht verstehen, billig das Urtheil anderer unparteiischer Richter respectiren sollten. Um diese Flandricismen oder Germanismen, die Gregory geradezu ableugnet,

menschlichen Herzens kein Genüge thun. Wenn daher auch sämmtliche Bekenntnisse der reformirten Kirche die Prädestinationslehre an die Spitze ihrer dogmatischen Explicationen stellen, so finden wir doch die reine und strenge Metaphysik Calvin's fast in keinem Bekenntnisse festgehalten. Fast alle behandeln das Dogma infralapsaristisch (wodurch dem Systeme Calvin's der Lebensnerv durchgeschnitten wird), und auf der dordrechter Synode befand sich Gomarus mit seinem calvinischen Supralapsarismus durchaus in der Stellung eines Separatisten. Nur drei Bekenntnisse tragen das Dogma Calvin's rein und ungeschminkt vor, nämlich der Consensus pastorum Genevensis ecclesiae, die Formula consensus Helvetica von 1675 und die Confessio Westmonasteriensis der Puritaner. Allein der Cons. Genev. ist höchst wahrscheinlich eben so wenig von Zürich als von einer andern Kirchengemeinschaft der Schweiz unterschrieben worden. Die Form. cons. ist nur als opus posthumum der Kirche oder vielmehr als eine aus der Schule hervorgegangene Arbeit, welche schon nach wenigen Decennien von der Kirche vergessen ward, anzusehen, so daß weder die eine noch die andere Urkunde als Zeugniß des die reformirte Kirche beseelenden Bewußtseyns gelten kann und die Confessio Westmonasteriensis als das einzige Symbol des Prädestinatianismus übrig bleibt, — Zeugniß genug, daß der eigentliche Calvinismus in seinem Protest gegen die historische und sacramentale Kirche und in seinem Recurs auf das decretum Dei absolutum keine Lebensfähigkeit besitzt. Sah sich doch Calvin selbst genöthigt, im offensten Widerspruch mit seinen Principien die Nothwendigkeit und die Bedeutung der gottgesetzten kirchlichen Ordnungen für das Leben der Gläubigen nachdrücklichst hervorzuheben a))!

a) Vgl. Calv. Instit. IV, 11. 12. 13.

fassung aus, bildet eine Agglomeration von frommen Gedanken, aber er bemüht sich nie, seine Ideen in solcher Weise zu verbinden, daß er sie wie eine fortlaufende und doch gegliederte Kette darreicht.

Gregory erklärt diese innere Verwandtschaft der Imit. mit den übrigen Schriften des Thomas dadurch, daß sich Thomas durch häufiges Lesen der Imit. dieselbe ganz zum Eigenthum gemacht habe. Dieses würde gelten, bemerkt dagegen der Verf., wenn in den übrigen Werken des Thomas Citate aus der Imit. vorkämen und doch auch eine individuelle Verschiedenheit zwischen beiden obwaltete. So aber müßte man annehmen, daß nicht nur Thomas, sondern auch Gerhard Groot, Florentius, v. Heusden und deren Genossen kein anderes Buch als die Imit. von Kindheit auf gekannt und durch dasselbe ihre eigene Individualität ganz verloren hätten.

Im dritten Kap. prüft der Verf. die Schwierigkeiten, welche die Gersenisten den Kempisten entgegenhalten. Die Gersenisten, sagt er, haben sich stets mehr bemüht, die eben entwickelten Rechte des Thomas abzuleugnen und zu verdunkeln, als die Rechte Gersen's gehörig festzustellen. Dann zeigt der Verf.: 1) daß vor dem 17. Jahrh. Niemand einen gegründeten Zweifel gegen die Rechte des Thomas erhoben (der des Trithemius war bloße Conjectur); 2) daß unter den bekannten Schriftstellern aus der Zeit vor Thomas von Kempen Niemand als Verfasser der Imit. denkbar ist; 3) daß kein datirtes Manuscript auf eine frühere Abfassung der Imit. hinweise, als sie durch Thomas hätte geschehen können; 4) daß in der Zeit vor Th. von Kempen nirgends die Imit. citirt werde; 5) daß die Person des Thomas von Kempen, weit entfernt, Schwierigkeiten zu verursachen, die einzig geeignete sey, welcher die Imit. zugeschrieben werden könnte (die Zeit der Abfassung bestimmt Malou auf die Jahre 1410—1414, wo Tho=

War es nun von der deutschen Reformation anerkannt, daß das Heil dem Einzelnen durch die traditionellen Organe und Ordnungen der Kirche vermittelt und gewährt werde, so mußte z. B. das Dogma vom Abendmahl vorläufig folgende Fassung gewinnen: „Wo das Sacrament stiftungsmäßig verwaltet wird, ist es stets der stiftungsmäßige Träger der supranaturalen Gnadengabe und vermittelt mit der sichtbaren species wesentlich auch die unsichtbare Spendung." In dieser Fassung des Dogma's, welche dem Art. 10. der unveränderten augsburgischen Confession genau entspricht, zeigen sich Katholicismus und Lutherthum im Indifferenzpunct beider Systeme; denn auch das katholische Dogma findet sich in jener Fassung nach keiner Seite hin beeinträchtigt. Aber die Differenz vom katholischen Dogma mußte sich nothwendig dann ergeben, wenn jene Formel unter den Gesichtspunct des Princips der Reformation gestellt und in Gemäßheit desselben charakterisirt wurde. Nach der Uranschauung des Protestantismus ist das Heil nur zu dem bestimmten Zwecke bereitet, daß es individuell-persönliches Eigenthum des Individuums werde. Nicht um seiner selbst willen und zur müßigen Selbstdarstellung ist das Heil gegeben a), sondern damit es der Einzelne ergreife und für sich habe. Gott gewährt daher die sacramentliche Gnadenspendung nur zu dem Zwecke des Genusses. Da sich nun die Absicht der göttlichen Stiftung und der Umfang der göttlichen Verhei-

---

festhaltend, die Rechtfertigung aus dem Glauben bekannte, das Meßopfer beseitigte, den Kelch herstellte, die Priesterehe freigab, d. h. welche die Tradition nach der Schrift normirte, von vorn herein als der augsb. Conf. verwandt angesehen ward.

a) Der katholischen Kirche ist es zunächst wesentlich um Selbstdarstellung zu thun, weßhalb die Lehre von der Gegenwart des Herrn im Abendmahl als Transsubstantiationslehre gefaßt und die gesegnete Hostie in der Monstranz asservirt und ausgesetzt wird.

hinten herabliefen und auf der Mitte der Brust und des Rückens sich zu Einem vereinigten, welches sich dann bis ans untere Ende des Gewandes fortsetzte. Oft waren sie mit kleinen gestickten Kreuzen verziert. Man sieht dieses noch auf dem alten Meßgewand des heil. Thomas von Cantorbéri, das in der Michaelskirche zu Courtrai aufbewahrt wird, wohin es aus der Abtei von Gröningen gekommen ist. Später wurden diese Bänder in Kreuzesform bald vorn, bald hinten, bald vorn und hinten zugleich gelegt, so daß dieser Umstand durchaus mehr für, als gegen Thomas zeugt.

Das neue System, welches Gregory zur Vertheidigung der Rechte Gersen's erfunden, ist kurz folgendes. Im Jahre 1830 hatte Gregory beim Antiquar Techener in Paris ein Manuscript der Imit. gefunden, auf dessen Umschlag merkwürdige Notizen sich befanden. Zum Beispiel: „1550, 3. Maii ad usum dom. Hieronymi de Advocatis, civis Yperodiae" etc. Die letzten Seiten hatten ebenfalls Bemerkungen von allerlei Art. „Nota, quod anno 1527. frumentum valuit florenos duodecim ad omnem cursum . . . Iste devotissimus liber concessus est ad usum fratris de Pasqualibus, ordinis Minorum..... Da demzufolge das Manuscript im 16. Jahrh. der Familie de Advocatis oder de Avogadri angehört hatte, so stellte Gregory in den Papieren derselben, die noch zu Brelle bei Vercelli existirt, Nachforschungen an, und entdeckte ein Bruchstück eines alten Tagebuches, welches schon unterm Jahre 1349 der Imit. Erwähnung thut. Unterm 15. Februar jenes Jahres steht nämlich daselbst geschrieben: „Die dominica mensis Februarii post divisionem factam cum fratre meo Vincentio, qui Ceridonii abitat, in signum fraterni amoris, quod hoc temporalibus tantum impulsus negotiis feci, dono ili preciosum codicem de imitatione Christi, quod hoc ab agna-

kommenster Reinheit und in strengster Consequenz durchgeführte biblisch-soteriologische Princip des deutschen Protestantismus selbst, das jedoch bei Melanchthon insofern eine eigenthümliche Richtung erhielt, als derselbe die Heilsthätigkeit Gottes lediglich zu wirklich vorhandener Heilsempfänglichkeit und zu dem in der Erfahrung des Lebens wirklich hervortretenden Heilsbedürfniß in Beziehung dachte. Von diesem praktisch-teleologischen Gesichtspunct aus fand Melanchthon die Basis der gesammten Sacramentenlehre in der Anerkennung gegeben, daß das Sacrament überhaupt nur für das Lebensgebiet christlicher Heilsgemeinschaft geordnet sey, daß die Frage nach der durch das Sacrament vermittelten Gnadenspendung nur in Beziehung zu dem Glauben und dem Gläubigen (an welchem diese Heilsvermittelung realisirt werden könne) ihre Geltung habe. Jene Formel des Lutherthums mußte daher bei Melanchthon folgende Fassung gewinnen: „Wo das Sacrament stiftungsmäßig verwaltet und (stiftungsmäßig, d. h.) gläubig empfangen wird, ist es stets der Träger der verheißenen Gnadenmittheilung" a).

Von diesem Standpuncte aus, wo Melanchthon nur das Interesse des gläubigen Bewußtseyns, oder vielmehr den Zweck der Heilswirkung in dem Heilsempfänglichen zum Mittelpunct der gesammten Reflexion über den

---

a) Jene frühere, aber vollständig erst in der Concordienformel entwickelte Lehre vom Abendmahl hat ihren ersten — späterhin gegen Melanchthon ausgebeuteten — Anhaltepunct in den schmalkalder Artikeln gefunden. Es verdient jedoch hier bemerkt zu werden (was bisher noch nicht bekannt war), daß einer Mittheilung Melanchthon's zu Worms (1557) zufolge das von Melanchthon durchgesehene und approbirte Concept der schmalkalder Artikel eine entschieden melanchthonische Fassung des Abendmahlsdogma's hatte, welche hernach hinter dem Rücken Melanchthon's auf Veranlassung Amsdorf's geändert ward.

getreten war, nach anderen Familienpapieren aus jener Zeit haben zu keinem Resultate geführt. Nicht einmal die Namen Hieronymus und Friedrich de Advocatis, die das Manuscript um 1560 und 1568 besessen haben sollen, hat er in den Familienregistern gefunden. Der Bischof von Ivrea schrieb an Gregory, daß ein gewisser Hieron. de Advocatis zum Kanoniker seiner Kathedrale ernannt worden sey am 19. Mai 1524 und gestorben 1549, also bevor der andere Hieronymus, der civis Yperodiensis, das Manuscript besessen. — Malou theilt alsdann noch einige Stellen aus den Briefen Gustav's de Advocatis an Gregory mit vom Jahre 1832, worin dieser unter Anderm ihm sagt: „Il me paraît donc, qu'il faut abandonner la partie, puisqu'on ne trouve aucune trace, ni de Joseph, ni de Vincent, ni de Paraclet (Namen, die auf dem Codex gestanden). Malou spricht sich daher entschieden für die Unechtheit des Diariums aus und hält es für eine Frucht unlauterer Parteiinteressen. Dieses ganze künstliche Hypothesensystem aber fällt in sich selbst zusammen.

Die Prüfung der Rechte Gerson's, des Canzlers von Paris, auf die Imit., welche nie mit der Beharrlichkeit und Heftigkeit vertheidigt worden sind, wie die Gersen's, geschieht im 5. Kap. nach dem auch schon bei Thomas und Gersen befolgten Plane. Zeugnisse der Zeitgenossen für Gerson sind keine vorhanden, wohl aber mehrere entschiedene gegen ihn, darunter besonders das der Herausgeber seiner Werke im Jahre 1488. Datirte Manuscripte sind nur zwei vorhanden, welche den Namen Gerson's tragen, und zwar von den Jahren 1441 und 1460. Andere nicht datirte werden von den Gersonisten willkürlich bestimmt, das von Cambrai sogar auf 1390, wo Gerson selbst noch nicht 27 Jahre alt war. Das Manuscript von Valenciennes mit der Schrift l'internelle consolation ist, genau betrachtet, ohne alle Beweiskraft, obschon der Abbé Lenglet Du-

mung Luther's edirt hatte, ward auf allen Reichstagen, Conferenzen und Colloquien unbedenklich als authentische Interpretation a) der Invariata angesehen, und erfreute sich einer so allgemeinen Anerkennung und eines so ausschließlichen Gebrauchs, daß nach der Mitte des 16. Jahrhunderts jede Kunde von der ursprünglichen augsburgischen Confession entschwunden war b). Allerdings erhob sich frühzeitig genug eine (anfangs ganz separatistisch auftretende) Partei c), welche als die Zionswächter des „Gnesiolutherthums" mit Berufung auf Luther's Wort die hochgefeierte Auctorität Melanchthon's anzutasten wagte. Der eigenthümliche Charakter ihrer Doctrin bestand darin, daß dieselbe 1) die Auctorität Luther's und der von ihm gegebenen Lehrformen gegen die von Melanchthon getragene Entwickelung des Protestantismus geltend machte, und daß sie sich 2) nicht mehr mit der biblischen Begründung der protestantischen Lehrsätze begnügte, sondern sich um speculative Deductionen bemühte und aus ihren Dogmen ein System construirte, wo jeder Satz seinen unabänderlichen dogmatischen Hintergrund und seinen im Zusammenhange des ganzen Systems gegebenen Beweis hatte, und wo die zwischen den Dogmen hergehenden und sie verbindenden Zwischengedanken, also das Fachwerk des ein- für allemal vollendeten Systems, an der dogmatischen Bedeutung des Ganzen participirten und selbst zum Dogma wurden. Ihre Berechtigung hatte diese, eben so sehr den freudigsten Glaubensmuth, als die fleischlichste Leidenschaft beurkundende Partei in der nicht

---

a) Sie ward als die „erklärte", „in etwas gemehrte" Confession bezeichnet.

b) Weber, Gesch. der augsb. Conf. B. II. S. 307 ff.

c) Das Auseinandergehen zweier Parteien im Schooße des deutschen Protestantismus — einer einseitig conservativen Partei und einer solchen, welche (mit Melanchthon) die Entwickelungsfähigkeit des protestantischen Bewußtseyns auszubeuten suchte, war möglich, sobald der Protestantismus ein gewisses Gemeingut dogmatischer Anschauungen erzeugt hatte.

selben Verfasser habe. Dazu sagt er: Ce miroir d'humilité est peut-être un ouvrage inconnu de Gerson; il est permis de croire, que ce volume renferme les meilleurs ouvrages de chancelier. — Schlagend weist Malou nach, wie dieses Alles aus der Luft gegriffen ist. Der Mir. d'hum. ist eine Sammlung ascetischer Schriften und hat auf dem Titel die Worte: „le tout grossé par moi David Aubert par commendement et ordonnance de très-haut, très-excellent et très-puissant prince Philippe, duc de Bourgogne et de Brabant." Herr de la Serna berichtet in seiner Schrift sur la bibliothèque de Bourgogne, daß Dav. Aubert ein Copist und Compilator war, den der Herzog beauftragt hatte, seine Bibliothek zu vervollständigen. Diese Sammlung veranstaltete er 1462, also 33 Jahre nach dem Tode Gerson's. Der ganze Codex ist von Einer Hand geschrieben, wie Leroi selbst zugesteht, dadurch schon die Autorschaft Gerson's bei der intern. cons. vernichtet. Die Bilder sind ohne historischen Werth und eine vom Copisten hinzugefügte bedeutungslose Zierde. Auch hat sie Leroi nicht einmal genau angesehen, denn das Bild vor der intern. consol. stellt nicht einen Canzler, sondern einen Mönch mit breiter Tonsur dar, der nicht Kindern, sondern armen Bürgern und Bauern predigt. Onés. Leroi hat in seinem 4 Jahre später erschienenen Werke „Corneille et Gerson" diese Hypothese selbst wieder fallen lassen und dort die eben so willkürliche Behauptung aufgestellt, daß Gerson die Imit. nicht in seinen letzten, sondern in seinen besten Jahren zu Brügge geschrieben habe, als er die Gunst des Herzogs von Burgund genoß. Doch diese Hypothese fällt mit der vorigen, da das Manuscript der intern. consol. durchaus keine Beweiskraft für Gerson hat und dieses doch die letzte Stütze der Gersonisten ist. Es ist, sagt Malou, auch gar nicht möglich, nachzuweisen, wie man sich hätte einfallen lassen können,

Veranlaßt durch das zelotische Gebaren des Generalsuperintendenten Heshusius und seiner Anhänger zu Heidelberg, welche die streng lutherische Abendmahlslehre um jeden Preis zur ausschließlichen Anerkennung gebracht sehen wollten, hatte der Kurfürst Friedrich III. von der Pfalz von Melanchthon ein Gutachten über die das Sacrament betreffenden Lehrstreitigkeiten begehrt a). Melanchthon theilte das erbetene Gutachten, — welches die oben erwähnten Momente der melanchthonischen Doctrin in größter Präcision hervorhob b), — dem Kurfürsten mit, und dieser ließ dasselbe nicht allein im Druck erscheinen und durch Beschluß der obersten Kirchenbehörde des Landes als öffentliche Lehrnorm bestätigen, sondern erließ sogar am 12. August 1560 den Befehl, daß alle Geistlichen des Landes, welche sich in der Lehre vom Sacrament zu Melanchthon's Lehrweise nicht bekennen wollten, sofort ihre Stellen zu räumen hätten.

Somit hatte sich also die Pfalz im Gegensatze gegen die Prätensionen der Gnesiolutheraner mit größter Entschiedenheit für die Auctorität der (nachher sogenannten) veränderten Augustana und für Melanchthon's Lehrfor-

---

a) S. Seisen, Gesch. der Reform. zu Heidelberg, S. 89 ff.

b) Melanchthon bemerkt z. B.: „Das Wort Gemeinschaft ist zu erklären. Es heißt nicht: die Natur des Brodes werde verwandelt, wie die Papisten sagen; auch nicht, wie die Bremenser, das Brod sey der wesentliche Leib Christi, sondern es sey eine Gemeinschaft, d. h. dasjenige, wodurch die Einigung mit dem Leibe Christi zu Stande kommt, welche beim Genusse sich bildet, und zwar nicht ohne Gedanken, wie wenn Mäuse am Brode nagen. — Gegenwärtig ist ja der Sohn Gottes im Dienste des Evangeliums, und da ist er gewiß wirksam in den Gläubigen. Und gegenwärtig ist er nicht um des Brodes willen, wie er ja sagt: bleibt in mir, und ich in euch. Und in diesen wahrhaftigen Tröstungen macht er uns sich zu Gliedern und bezeugt, daß er unsre Leiber wieder beleben wolle." —

K i r c h l i c h e s.

ihnen zuerst Christoph von Württemberg und Wolfgang von der Pfalz, welche durch Vermittelungsvorschläge zu helfen suchten a)) die naumburger Beschlüsse fallen ließen, ohne jedoch auf die Seite des Herzogs von Weimar zu treten b). Nur zwei Fürsten beharrten noch im Herbste 1561 bei den naumburger Beschlüssen, nämlich der Kurfürst Friedrich von der Pfalz und der Landgraf Philipp von Hessen. Aber auch der letztere wußte sich endlich mit der Majorität der evangelischen Reichsstände auszusöhnen, indem er auf Grund eines von seinen Theologen erhaltenen Gutachtens c) geltend machte, daß beide Präfationen, die des naumburger Fürstentages und die des Herzogs von Weimar, als evangelisch anzuerkennen wären, — so daß sich nun der Kurfürst von der Pfalz in seiner kirchlichen Stellung ganz isolirt sah. Aber auch keinen Fuß breit gedachte Friedrich zu weichen. Er faßte daher den Entschluß, die Resultate der von Melanchthon's Auctorität getragenen bisherigen Entwickelung des deutschen Protestantismus, welche wesentlich die Union

---

a) Beide machten nämlich den Vorschlag, man möge die in der herzoglichen Präfation enthaltene Erklärung vom Abendmahl der naumburger Präfation als Nachtrag anhängen.

b) Christoph und Wolfgang forderten z. B. den Herzog von Sachsen noch in einem Schreiben vom 17. Januar 1562 auf, nachzugeben, indem sie bemerkten, daß Kurfürst Friedrich darum bei seiner einmal gefaßten Ansicht beharre, weil er „fernere Erklärung, denn in der Präfation und zuvörderst in der Confession und Apologie, darauf sich die Präfation ausdrücklich referirt, begriffen, zu thun, für unnothwendig geachtet." Die beiden Fürsten machten sodann den Herzog darauf aufmerksam, daß seine Definition vom Abendmahle von Vielen für hart angesehen werde, indem man darin „die transsubstantiationem oder Wandlung oder localem inclusionem" gelehrt glaube, und riethen ihm, sich mit dem Bekenntniß zur Concordia Buceri genügen zu lassen.

c) Lauze, Leben und Thaten Philipps des Großmüthigen, B. I. z. J. 1561.

dem Calvinismus involvirten, seiner Landeskirche
r Weise zu sichern, wie es durch das Interesse der
osition gegen das Gnesiolutherthum ge-
t schien. Hierzu war erforderlich, daß 1) die Lehre
anchthon's, wie dieselbe in dem frankfurter Recesse
)), so wie in der naumburger Präfation zur augs-
schen Confession (1561) als Gemeinbewußtseyn aller
gelischen Stände anerkannt war, in einer der Pfalz ei-
ümlich angehörenden Lehrschrift bezeugt, und daß 2)
on Melanchthon nachdrücklichst beurkundete Aner-
ung der absoluten Auctorität, welche dem Schriftwort
über dem von menschlicher Mangelhaftigkeit abhängi-
Bekenntniß eigne, dadurch geltend gemacht würde, daß
ganze kirchliche Ordnung der Pfalz nach dem Buchsta-
der Schrift normirt ward. Hierdurch nämlich ward
melanchthonischen Standpuncte aus die Union mit
Calvinismus factisch beurkundet. Kurfürst Friedrich
daher im Jahre 1562 durch Kaspar Olevianus
Zacharias Ursinus einen neuen Katechismus
sodann eine neue Kirchenordnung anfertigen und
e im folgenden Jahre 1563 veröffentlichen. Der Kate-
mus — in seinen drei Hauptstücken von der Sünde,
der Erlösung und vom Danke für die Erlösung ganz
riologisch, d. h. melanchthonisch angelegt — enthielt
rscharf die Lehre Melanchthon's, während die Kir-
ordnung dem Cultus und der kirchlichen Sitte eine
chaus calvinische Form verlieh: die Bilder und Cru-
e wurden aus den Kirchen entfernt, die Taufsteine be-
igt, die Altäre mit Abendmahlstischen vertauscht, die
thtaufe der Hebammen untersagt, die Marienfeste abge-
lt, die Orgeln geschlossen und bei der Abendmahlsfeier
Gebrauch gewöhnlichen Brodes statt der Hostien, so
e das Brodbrechen eingeführt.

Aber weit entfernt, daß mit der Reform des Cultus
d der Sitte auch eine Abänderung der Lehre beabsichtigt

wäre, sollte das calvinische Gepräge der neuen kirchlichen Ordnung gerade zur Aufrechterhaltung und Sicherstellung der bisherigen (melanchthonischen) Lehrform dienen. Auf das bestimmteste beurkundete sich dieß in dem durch die pfälzer Reform veranlaßten Verkehr Friedrich's mit den übrigen protestantischen Fürsten. Bereits am 6. April 1563 hatten nämlich der Herzog Christoph, der Pfalzgraf Wolfgang und der Markgraf Karl den Kurfürsten von der Pfalz in einem Sammtschreiben dringend aufgefordert, sich und seine Landeskirche wieder vom Calvinismus loszusagen und in die Gemeinschaft der evangelischen Stände des Reichs zurückzukehren, welche Aufforderung durch ein späteres Sammtschreiben der drei Fürsten wiederholt ward. Der Kurfürst antwortete jedoch in einer Declaration vom 14. September 1563, er wolle in seiner Kirche weder Calvin's noch Luther's Auctorität, sondern allein Christi Wort zur Anerkennung bringen. Auch sey er sich durchaus keines Abfalls von der bisherigen Lehre und von der Gemeinschaft der evangelischen Stände des Reichs bewußt. „Denn", fuhr er fort, „dieweilen wir — befunden, daß die augsburgische Confession sammt derselben gefolgten Apologie, inmaßen neben Andern wir dieselbige jüngst zu Naumburg mit vorgehender Präfation unterschrieben und gesiegelt, aus den prophetischen, apostolischen Schriften alten und neuen Testaments gezogen, darauf gegründet, sich dahin auch in allen Puncten zeucht, und darnach ausgelegt und verstanden werden soll, so haben wir uns dieselbige neben Ew. L. und andern Ständen — belieben lassen, uns auch jederzeit auf Reichstagen und sonst, sonderlich aber jüngst zu Frankfurt vor der Kais. Majestät — darauf referirt und gezogen, haben auch gleichergestalt und aus ebenmäßiger Ursache beide frankfurtischen Abschiede de annis 57 und 58 — angenommen, wie wir uns denn nochmals zu demselben göttlichen Wort, daraus genommener Confession, Apologie und Abschie-

bekennen und dieselbigen amplectiren. Wollen auch
verhoffen, daß uns mit einigem beständigen Grund zu-
:, viel weniger dargethan werden möge, daß wir bis
o ichtwas in unsern Landen der Religion und Lehre
ɾ vorgenommen oder wissentlich verstattet, so gedachtem
t Gottes, augsburgischer Confession, ge-
r Apologie und bemelten Abschieden entgegen
zu geschweigen, daß wir rechtschaffne Prädicanten, den-
igen zugethan und verwandt, abgeschafft hät-

Die Lehre vom Abendmahl betreffend, erklärte Friedrich,
ı Predigern das Zeugniß geben zu müssen, daß sie
er mit ihnen) glaubten und lehrten, „daß uns daselbst
allein Brod und Wein, als heilige, göttliche Wahrzei-
und Siegel (wie es die heilige göttliche Schrift, auch die
b. Confession und Apologie nennt), auch nicht allein das
ienst Jesu Christi oder seine Gottheit allein, sondern der
:r Christus ganz und gar, wahrer Gott und
sch, sein wesentlicher Leib und wesentliches Blut, so für
am Stamme des Kreuzes hingegeben und vergossen,
alle seine Verdienste, Wohlthaten, himmlischen Schätze
Güter und das ewige Leben wahrhaftig, ohne allen
rug und nicht in bloßer Phantasei, sondern wesentlich,
ısa, durch die Kraft und Wirkung des H. Geistes zur
eise und Trank unsrer Seelen gegenwärtiglich dem
auben, von dem Herrn selbst geschenkt und übergeben
d, also daß wir durch solche Gemeinschaft mit Christo
ıre Glieder seines gebenedeiten Leibes werden, Er in uns
wir in Ihm bleiben und leben."

Friedrich sprach es also auf das bestimmteste aus, daß
1) bei den Bekenntnißschriften der evangelischen Kirche
ı 2) bei dem Lehrbegriffe Melanchthon's und bei den
stimmungen des frankfurter Recesses, durch welchen Me-
ıchthon's Doctrin als die gemeinsame Ueberzeugung der
ngelischen Stände geltend gemacht war, unwandelbar be-

harre. Und daß die Erläuterungen, welche Friedrich den Fürsten über seine Reformbestrebungen gab, nicht auf einer flüchtig gewonnenen und wieder aufgegebenen Ansicht, sondern auf dem Boden der sichersten Ueberzeugung und der richtigsten historischen Anschauung beruhten, bewährte der Kurfürst auf das bestimmteste im Jahre 1566. Zum Belege meiner Behauptung hebe ich drei Ereignisse dieses Jahres hervor.

1. Auf dem Reichstage zu Augsburg (1566) fanden es Herzog Christoph und Pfalzgraf Wolfgang bedenklich, den Apostaten Friedrich zur Unterzeichnung einer Adresse, welche, mit den Unterschriften der evangelischen Stände versehen, dem Kaiser überreicht werden sollte, zuzulassen. Allein wenn eben in dieser exclusiven Stellung, welche die übrigen protestantischen Fürsten dem Kurfürsten von der Pfalz gegenüber einnahmen, die Zerklüftung des evangelischen Reichskörpers in der grellsten Weise hervortrat, so waren doch die ersterbenden Reste des melanchthonischen Gemeinbewußtseyns noch zu lebendig, als daß nicht die dogmatische Integrität Friedrich's schon nach den ersten Transactionen hätte erwiesen werden können. Friedrich erklärte nämlich dem Kurfürsten von Sachsen: „E. L. haben freundlich verstanden, daß wir es bei vielgedachter augsburgischen Confession, derselben Apologie und frankfurtischem Abschied — verbleiben lassen, in welchem Abschiede letzlich wir uns alle dahin bekannt, daß von diesem Artikel soll gelehrt werden, wie in der augsburgischen Confession bekannt wird, nämlich daß in dieser des Herrn Christi Ordnung seines Abendmahls er wahrhaftig, lebendig, wesentlich und gegenwärtig sey, auch mit Brod und Wein also von ihm geordnet, uns Christen seinen Leib und sein Blut zu essen und zu trinken gebe; — daß auch Etliche allein dieß sagen, daß der Herr Christus nicht wesentlich da sey, und daß dieses Zeichen allein ein äußerlich Zeichen sey, darbei die Christen ihr Bekenntniß thun und zu kennen seyen, diese Reden sind unrecht. — Dieses

…ie formula, deren man sich allerseits zu …nkfurt verglichen und subscribirt, dazu … uns bißher bekannt, noch bekennen und der… …igen gemäß in unsern Schulen und Kirchen …digen und lehren lassen." — Die Erklärung des …fürsten that die beste Wirkung; die übrigen evangelischen …ten erkannten die Rechtgläubigkeit Friedrich's diesmal …nd gestatteten ihm, die Adresse mit ihnen zu unterzeichnen.

2. Die kaum erwartete (momentane) Wiedervereinigung … übrigen protestantischen Fürsten mit dem Kurfürsten von … Pfalz erweckte in dem Kaiser die Hoffnung, daß am Ende … Aussöhnung der Parteien verwirklicht werden könnte. Er …erte daher sämmtliche evangelische Fürsten auf, zu diesem …cke eine Conferenz in Erfurt zu veranstalten. Kursach… und Württemberg trugen anfangs Bedenken, auf den pro…irten Vermittelungsversuch einzugehen. Allein Kurfürst …iedrich erklärte nochmals, er halte fest an Melanch…on's Lehre, wie dieselbe in der augsb. Confession, in der Apo…ie, in dem frankfurter Receß und in der repetirten (zur …erreichung auf dem tridentiner Concil ausgearbeiteten) …fession von 1552 bezeugt sey, und müsse nur noch den …nsch aussprechen, daß zu der in Aussicht gestellten Theo…enconferenz auch ausländische Theologen hinzuge…en würden, da Theodor Beza die repetirte Confession … 1552 mit Ausnahme eines einzigen Wortes vollkommen …illigt habe, und somit die Herstellung eines großen evan…ischen Kirchenbundes zu erwarten stehe.

3. Bei der in den Jahren 1566 und 1567 erfolgenden …formirung der Oberpfalz zeigten sich namentlich die Geist…hen der Stadt Amberg schwierig. Friedrich ließ daher den…ben am 11. Dec. 1566 durch den Magistrat zu Amberg …rhalten, da es einer christlichen Obrigkeit zustehe, „daß … Abgötterei und Irrthum, auch Aergerniß bei ihren Unter…anen so viel möglich aufhebe und dagegen rechte Got…sdienste und rechte Lehre befördere und erhalte," und da

ferner der dermalige Streit über das Abendmahl sich nur auf die Frage beziehe, „ob solche wahrhaftige Gemeinschaft und Nießung des wahren, wesentlichen Leibs und Bluts Christi geschehe durch lebendigen Glauben an Christum — oder durch ein leiblich unsichtbares Eingehen des Fleisches und Blutes Christi durch den Mund in den Leib der Gottseligen und der Gottlosen," indem man über die Frage nach der wahrhaftigen Mittheilung seines wahren, natürlichen Leibes im Sacrament einig sey, so werde den Pfarrern in Kraft des frankfurter Recesses aufgegeben [a]), 1) daß sie sich des Verdammens und Schmähens der heidelberger Theologen, welche sich an die Lehre von dem Genuß des Leibes Christi durch den Glauben hielten, zu enthalten hätten; daß sie 2) ihren seelsorgerlichen Einfluß nicht dazu gebrauchen sollten, um Andere von der Annahme dieser Lehre abzuhalten; daß sie 3) über das Abendmahl nur solche Redensarten gebrauchen sollten, „die in dem Worte Gottes, der augsb. Confession, ihrer Apologie, Repetition und frankfurtischem Abschied begriffen, auch in Philippi locis communibus, examine ordinandorum, responsione ad articulos Bavaricos, concionibus in Matthaeum per Froschelium Amburg. und Commentario in 1. ad Corinth. durch Paulum Eberum ausgegangen," und alle neuen Phrasen vermeiden sollten; 4) daß sie alle zu Aberglauben und irrigen Vorstellungen führenden Ceremonien abzuschaffen hätten.

4. Im Jahre 1566 erschien zu Heidelberg: „Augspurgischer Confession, derselben Apologia und Repetition, auch Franckfordischen abscheidt lere von Sacramenten mit jhren eignen worten in Fragstuck gestellt." In der Vorrede zu diesem

a) Die Unterzeichner des frankfurter Recesses hatten sich nämlich verpflichtet, ihren Theologen alles ärgerliche Polemisiren streng zu untersagen.

Die deutsche Reformation.

Im diametralen Gegensatze zur calvinischen Doctrin hatte die deutsche Reformation von vorn herein den historischen Boden und den objectiven Charakter der Kirche fest gehalten. Die Wahrnehmung der Thatsache, daß die Tradition mit sich selber (d. i. die Schrift a) mit der späteren dogmatischen Entwickelung der Kirche) im Widerspruch stand, mußte nothwendig ein Verfahren sollicitiren, durch welches jener Mangel der Tradition beseitigt werden konnte. Dieß geschah, indem Luther die eminente Bedeutung der Schrift und der ältesten Kirche gegen die nachfolgende kirchliche Entwickelung darum geltend machte, weil er in jener fand, was sein religiöses Bewußtseyn suchte, — nämlich die dem bußfertigen Sünder gegebene Zusicherung eines wahren persönlichen Heilsbesitzes. Hatte sich nun auch in dem protestantischen Bewußtseyn das Schriftprincip von selbst herausgebildet, so war doch die Tradition der Kirche nicht (wie im Calvinismus) verleugnet, sondern in ihrer eigenthümlichen Berechtigung, d. h. nach Maßgabe der heil. Schrift, anerkannt. Denn die augsburgische Confession wurde nur als ein auf die Auctorität der Schrift gegründetes Correctiv und Palliativ gegen allerlei in der Tradition befundene schriftwidrige Elemente in die alte Kirche hineingeworfen; diese selbst mit ihrem katholischen Charakter blieb wesentlich anerkannt, bis erst allmählich die Macht der Ereignisse das Bewußtseyn eines kirchlichen Gegensatzes der Confessionen erzeugte und schärfte b).

---

a) Es ist hier wohl zu beachten, daß nach katholischer Anschauung, von welcher die Reformatoren ausgingen, die Schrift durchaus nur als Moment der Tradition erscheint.

b) Die augsb. Conf. wird in der Reformationszeit nie als der neu bereitete Boden des kirchlichen Lebens geltend gemacht, vielmehr sah man dieselbe als das sich von selbst ergebende Zeugniß einer jeden nach dem Evangelium vollzogenen Kirchenreform an, indem jede Kirchengemeinschaft, welche, an der Trinitätslehre

für Ceremonien gebrauchen oder nicht gebrauchen, warum sie eins oder das andere thun oder lassen," und aus den durch die Polemik der Lutheraner in den folgenden Jahren hervorgerufenen apologetischen Erklärungen der heidelberger Theologen a).

Von der Prädestinationslehre im Sinne Calvin's war nirgends die Rede.

Es ergibt sich somit, daß die pfälzer Kirchenreform nicht als Apostasie von dem deutschen Protestantismus (der augsburgischen Confession) zum Calvinismus, sondern als eine kirchliche Ordnung anzusehen ist, welche, im Gegensatz zu dem immer mächtiger auftretenden und auf Luther's Lehrtypus basirten dogmatischen Stabilismus der späteren Zeit, das bis zum Jahre 1561 fast ausschließlich in Kraft bestandene alt-evangelische Gemeinbewußtseyn (d. h. die Resultate der melanchthonischen Entwickelung des deutschen Protestantismus) mit seiner irenischen Beziehung zur außerdeutschen Reformation unter calvinischen Formen sicher stellen wollte.

Der Abfall der protestantischen Stände von dem alt-evangelischen Gemeinbewußtseyn.

Die retrograde, exclusiv lutherische Richtung, welche mit der von Melanchthon getragenen historischen Entwickelung des Protestantismus brach und sich mit reumüthigem

a) Dahin gehören: „Kurzer Anhang des ausführlichen Berichts, was die reformirten Kirchen in Deutschland" u. s. w. (1609). — „Antwort der heidelberger Theologen auf die Continuationem examinis des ausführlichen Berichts, was die reformirten Kirchen" u. s. w. (1610). — „Endliche Ueberweisung, daß die Verkläger der reformirten Kirchen die Schriften derselben wissentlich falsch anzuziehn oder ja in fremden Verstand zu verkehren pflegen." — „Beschluß der heidelbergischen endlichen Ueberweisung und aller andern mit den württemberg. Theologen von sechs Jahren her gewechselten Schriften." — (1614).

ßung mit der Erreichung des stiftungsmäßig gewollten Zweckes vollständig abschließen, so ergibt sich hieraus, daß die Verheißung der supranaturalen Gnadenspendung im Sacrament durchaus an die Bedingung des Empfanges und Genusses desselben geknüpft seyn muß, und jene oben angegebene Formel gewinnt folgende modificirte Fassung: „Wo das Sacrament stiftungsmäßig verwaltet und empfangen wird, ist es stets der Träger der verheißenen supranaturalen Gnadengabe und vermittelt den Communicanten im Acte der Nießung mit der sichtbaren species auch die unsichtbare Spendung." In dieser Fassung finden wir das Dogma — als specifisch lutherische Doctrin — in der Concordienformel.

Aber die consequente Durchführung des protestantischen Princips mußte noch zu einer zweiten Modification jener Fassung führen. Es mußte anerkannt werden, daß die supranaturale Gnadengabe im Sacramente gespendet werde, nicht überhaupt um genossen zu werden, sondern um zum Heile des Empfängers genossen zu werden, und daß in der Erreichung dieses Zweckes die an das Sacrament geknüpfte Verheißung ihre Begrenzung habe. Dieß geschah durch Melanchthon [a]). Der Brennpunct der melanchthonischen Theologie war nämlich das in voll-

---

a) Diese beiden Entwickelungsstufen der evangelischen Lehre vom Abendmahle (die lutherische und die melanchthonische) finden sich in folgenden beiden Aussprüchen Melanchthon's ganz bestimmt unterschieden. Zu Regensburg (1541) nämlich bemerkte Melanchthon: Christus adest propter hominem, non propter panem, und in seiner explic. alterius partis symb. Nic. (von 1556) erklärte derselbe, papistas tantum dicere de praesentia in pane, et prorsus tacere de praesentia assidua in credentibus. Vergl. auch die Repetitio Anhaltina in Niemeyer's Collectio conf. eccl. reform. p. 628: „Ut autem filius Dei promissionem corporis sui non fecit pani, sed vescenti, h. e. servanti ordinem a se institutum, extra quem nihil rationem sacramenti habet etc.

bergischen Concordienformel — nach Weimar zu gehen wagte. Und die flacianischen Zionswächter zu Weimar und Jena wußten den melanchthonischen Charakter der fünf Concordienartikel so richtig zu würdigen, daß sie den D. Jakob Andreä — diesen Vater der lutherischen Kirche — von den Kanzeln herab als Legaten des Satans, der Christum und Belial zusammenwerfen wolle, öffentlich verfluchten und in dem ganzen Herzogthum die wildeste Aufregung der Gemüther gegen ihn heraufbeschworen.

Aber der zerbster Convent machte dem ersten Concordienwerk und der melanchthonischen Periode Andreä's ein- für allemal ein Ende. Vom Jahre 1573 an mit seinen früheren Todfeinden im vertrautesten Bunde und von dem Einflusse mächtiger Reichsfürsten kräftigst unterstützt, wußte Andreä die Opposition gegen die Pfalz so trefflich auszubeuten und den Umschwung des dogmatischen Bewußtseyns der Zeit so erfolgreich zu leiten, daß allmählich der überwiegende Theil der evangelischen Reichsstände von dem melanchthonischen Glaubenserbe der Väter geradezu abfiel und die anfangs nur von der sectirerischen Partei der Flacianer vertretene Geistesrichtung mit der bergischen Concordienformel aufnahm [a]).

---

a) Besonders auffallend zeigt sich das stufenweise Sinken des Glaubensbewußtseyns der evangelischen Stände Deutschlands an der wechselnden Stellung, welche dieselben der anglicanischen Kirche gegenüber einnahmen. Auf dem Fürstentage zu Naumburg (1561) hatte die Königin von England an die versammelten Fürsten das Ersuchen gestellt, sich mit ihr zu gemeinsamen Maßnahmen gegen die römische Kirche zu verbinden, und mit Freuden gingen die Fürsten auf den Vorschlag der Königin ein, und sandten ihr im folgenden Jahre die Beschlüsse der Conferenz von Fulda zu. Im Jahre 1569 dagegen, wo Elisabeth der erfurter Conferenz ähnliche Anträge proponirt hatte, fanden es schon mehrere Fürsten bedenklich, mit der Königin in Verkehr zu treten, weil dieselbe dem Vernehmen nach zwinglisch oder calvinisch sey. Und als die Königin im Jahre

hessische Kirche in den dogmatischen Bewegen des 16. Jahrhunderts und die Reform derselben unter dem Landgrafen Moritz.

Der Mittelpunct der gesammten Opposition, welche in nachgebornen Ubiquitätsorthodoxie der Concordienfornichts als einen unheilvollen Abfall von der melanchschen Glaubenseinfalt der Väter sah, war vom Jahre an, wo das torgische Buch erschien, bis gegen das des Jahrhunderts die hessische Kirche. Das torgische ward nämlich ebenso von der hessischen Generalsynode Jahre 1576, als das bergische Buch von dem Generalent zu Treisa im Jahre 1577 zurückgewiesen, und auf rem ward die Bestimmung getroffen, daß alle Streitign bis zu erfolgter ordentlicher Beilegung derselben durch allgemeine Synode beruhen sollten, daß man sich inchen aller neuen und ungewöhnlichen Redeweisen über Verhältniß der Naturen Christi zu enthalten habe und die Lehre von den Proprietäten Christi nur in concreto seiner Person), nicht aber in abstracto (von den einen Naturen) zu behandeln sey. Allein während Niehessen unter dem weisen Landgrafen Wilhelm IV. unerschütterlicher Treue den alt-evangelischen Boden festt, gab sich Oberhessen unter dem streng lutherischen Landfen Ludwig und unter dem Einflusse des gewaltigen ologen D. Aegidius Hunnius der modernen Glausrichtung in so exorbitanter Weise hin, daß darüber die igkeit der hessischen Landeskirche völlig zu Grabe ging und Fortentwicklung des confessionellen Gemeinbewußtseyns zur möglichkeit ward. Als daher die Synoden von 1578, 1579

1577 durch eine an die deutschen Fürsten committirte Gesandtschaft zur Beseitigung der in dem torgischen Buche befindlichen, gegen die Calvinisten gerichteten Condemnationen aufforderte, fand die Botschaft derselben nur in Kassel und Heidelberg günstige Aufnahme.

mung Luther's edirt hatte, ward auf allen Reichstagen, Conferenzen und Colloquien unbedenklich als authentische Interpretation a) der Invariata angesehen, und erfreute sich einer so allgemeinen Anerkennung und eines so ausschließlichen Gebrauchs, daß nach der Mitte des 16. Jahrhunderts jede Kunde von der ursprünglichen augsburgischen Confession entschwunden war b). Allerdings erhob sich frühzeitig genug eine (anfangs ganz separatistisch auftretende) Partei c), welche als die Zionswächter des „Gnesioluttherthums" mit Berufung auf Luther's Wort die hochgefeierte Auctorität Melanchthon's anzutasten wagte. Der eigenthümliche Charakter ihrer Doctrin bestand darin, daß dieselbe 1) die Auctorität Luther's und der von ihm gegebenen Lehrformen gegen die von Melanchthon getragene Entwickelung des Protestantismus geltend machte, und daß sie sich 2) nicht mehr mit der biblischen Begründung der protestantischen Lehrsätze begnügte, sondern sich um speculative Deductionen bemühte und aus ihren Dogmen ein System construirte, wo jeder Satz seinen unabänderlichen dogmatischen Hintergrund und seinen im Zusammenhange des ganzen Systems gegebenen Beweis hatte, und wo die zwischen den Dogmen hergehenden und sie verbindenden Zwischengedanken, also das Fachwerk des ein- für allemal vollendeten Systems, an der dogmatischen Bedeutung des Ganzen participirten und selbst zum Dogma wurden. Ihre Berechtigung hatte diese, eben so sehr den freudigsten Glaubensmuth, als die fleischlichste Leidenschaft beurkundende Partei in der nicht

a) Sie ward als die „erklärte", „in etwas gemehrte" Confession bezeichnet.

b) Weber, Gesch. der augsb. Conf. B. II. S. 307 ff.

c) Das Auseinandergehen zweier Parteien im Schooße des deutschen Protestantismus — einer einseitig conservativen Partei und einer solchen, welche (mit Melanchthon) die Entwickelungsfähigkeit des protestantischen Bewußtseyns auszubeuten suchte, war möglich, sobald der Protestantismus ein gewisses Gemeingut dogmatischer Anschauungen erzeugt hatte.

unbegründeten Besorgniß, daß die Verbrüderung der melanchthonischen und calvinischen Theologie am Ende zur verderblichsten Connivenz gegen den in den Principien Calvin's liegenden Krebsschaden und zum völligen Verkommen des evangelischen Bewußtseyns in den Irrgängen des Calvinismus führen könnte. Gleichwohl stand Melanchthon's Ansehen zur Zeit des wormser Gesprächs im J. 1557 (bei welchem er, wie ein gleichzeitiger Bericht meldet, numinis instar empfangen ward) noch so fest, daß sich die Widersacher Melanchthon's, die Flacianer, in Worms gezwungen sahen, die Stadt und das Colloquium zu verlassen. Und wie glänzend und vollständig der Sieg der melanchthonischen Theologie war, ergibt sich daraus, daß ein nach Worms gebrachtes Bekenntniß der namhaftesten reformirten Theologen in Frankreich als echt evangelisch durchaus approbirt ward. Der frankfurter Receß, der im folgenden Jahre von den angesehensten evangelischen Fürsten unterzeichnet ward und als Concordienformel der dissentirenden Parteien dienen sollte, war von Melanchthon concipirt, und mehrere confessionelle Declarationen, die von den evangelischen Gemeinden zu Trier und Aachen, so wie von Kaspar Olevianus (dem Prediger der trierer Gemeinde und nachherigem Mitverfasser des heidelberger Katechismus) aufgesetzt waren, und in bestimmtester Form die melanchthonisch-calvinische Sacramentenlehre vortrugen, wurden von sämmtlichen protestantischen Ständen, als der augsburgischen Confession durchaus entsprechend, anerkannt [a]). Aber noch in demselben Jahre begann sich die Krisis, welche die disparat gewordenen Elemente der evangelischen Kirche scheiden sollte, zu entwickeln.

---

a) Vergl. meine Abhandlung über die Reformation in Trier, in Niedner's Zeitschrift für hist. Theol. Jahrg. 1849. Heft 3. (gegen Marx, der Calvinismus in Trier).

hatten, das Princip, von welchem jene Synodalbeschlüsse getragen waren, auch zur völligen Durchführung zu bringen.

Zur Erhärtung und näheren Erläuterung dieser Thatsache führe ich noch Folgendes an [a]).

1. In einem landesherrlichen Edict vom 23. December 1605 wird den Superintendenten aufgegeben, die Pfarrer zu fragen, „ob sie sich den Synodalabschieden de persona Christi in concreto, mit der H. Schrift zu reden, gemäß verhalten wollen." (Außerdem werden hier auch die Bestimmungen über das Brodbrechen und die Bilder wiederholt.)

2. In der Proposition, welche Landgraf Moritz den im Februar 1607 gehaltenen Diöcesansynoden zu Kassel, Eschwege, Marburg und St. Goar und der im April desselben Jahres zu Kassel versammelten Generalsynode vorlegen ließ, lautete der erste Punct: Ob die Pfarrer bereit wären, die Abschiede der Generalsynoden von 1577, 1578, 1579, 1581 und 1582, die Lehre von der Person Christi betreffend, zu befolgen.

3. In dem Bekenntniß, welches die Generalsynode von 1607 aufsetzte und das nachher mit landesherrlicher Genehmigung als öffentliche Lehrnorm im Druck publicirt ward, wurden 1) (in §. 4.) die Bestimmungen jener Generalsynoden über die Lehre von der Person Christi ausdrücklich bestätigt; 2) (in §. 5.) in Betreff des Artikels von der Gnadenwahl Luther's Lehrweise recipirt [b]), und 3) (in §. 6.)

a) Die wenigen hier gegebenen Nachweisungen ließen sich hundertfach vermehren. Doch beschränke ich mich darauf, hier nur noch hervorzuheben, daß die marburger Theologen eben darum vom Landgrafen Moritz entlassen wurden, weil sie die Beschlüsse der althessischen Synoden nicht anerkennen wollten.

b) Allerdings ward die Lehre von der Prädestination in der Form, wie sie Luther in seiner bekannten Vorrede zum Briefe an die Römer gegeben hatte, recipirt, aber mit dem ausdrücklichen Bemerken, daß man sich „der harten Reden, so etwa von Andern geführet, und den Einfältigen zur Verzweiflung oder fleisch-

men ausgesprochen. Die Entwickelung, welcher die evangelische Kirche Deutschlands in den nächstfolgenden Jahren entgegenging, mußte daher nothwendig zur Ablösung der Pfalz von den übrigen evangelischen Reichsständen führen.

Das entscheidende Ereigniß war der naumburger Fürstentag im Jahre 1561. Die Bedeutung dieses Tages, auf welchem sämmtliche protestantischen Fürsten, um allen theologischen Zänkereien gegenüber die Glaubenseinigkeit der evangelischen Stände darzuthun, die augsburgische Confession noch einmal unterzeichnen und dem Kaiser überreichen wollten, war die, daß der Protestantismus, als eine im Reiche zu Recht bestehende kirchliche Ordnung, noch einmal von vorn anfangen und so alle dogmatischen Zerwürfnisse von Grund aus abthun wollte. Aber gerade der naumburger Fürstentag war es, der die bleibende Spaltung der Evangelischen in Deutschland herbeiführte. Die in Naumburg versammelten Fürsten hatten nämlich zwar die unveränderte augsburgische Confession unterschrieben, aber in der neuen Präfation, mit welcher dieselbe dem Kaiser überreicht werden sollte, 1) auch die Variata (als authentische Interpretation der Invariata) bestätigt und 2) die melanchthonische Abendmahlslehre ausdrücklich ausgesprochen und anerkannt. Der Herzog von Sachsen, das Haupt der flacianischen Partei, sah sich daher durch die Beschlüsse des Fürstentages so verletzt, daß er bei Nacht und Nebel Naumburg verließ und eine andere Präfation vorlegte, in welcher nur die Invariata und die streng lutherische Abendmahlslehre anerkannt war. Sämmtliche Fürsten wiesen das Ansinnen des Herzogs anfangs auf das entschiedenste zurück. Allein im Verlaufe der Unterhandlungen, welche von denselben über die naumburger Frage bis zum Schlusse des Jahres 1561 ununterbrochen und mit unglaublicher Lebhaftigkeit geführt wurden, gab sich die den Protestantismus ergreifende antimelanchthonische Bewegung bereits in der Weise kund, daß die meisten Fürsten (unter

gegessen werde, dieses stehet nicht in der Stiftung noch nirgend in der heil. Schrift. Derowegen so bleiben wir bei den obgesetzten beiderlei in Gottes Wort ausdrücklich gesetzten Essen, und lassen das dritte, als welches in der Schrift weder einigen Befehl noch Verheißung hat, an seinen Ort gesetzt seyn, wollen aber doch mit keiner Kirche, so dasselbe etwa glaubt oder hält, streiten, noch sie verdammen."

4. Die Erklärung des von derselben Generalsynode im J. 1607 redigirten hessischen Landeskatechismus vom Abendmahl lautet: „Das Abendmahl des Herrn ist ein Sacrament oder göttliche Handlung, da der Herr Christus selbst gegenwärtig mit sichtbaren Zeichen Brods und Weins die verheißenen Gaben und himmlischen Güter, nämlich seinen wahren Leib für uns gebrochen und sein wahres Blut für uns vergossen zur Vergebung unserer Sünden, uns anbildet, versiegelt und übergibt;" d. h. der hessische Landeskatechismus recipirte diejenige Definition vom Sacramente, welche Melanchthon unzählige Male wiederholt, ohne die (als ungehörig und irrelevant betrachtete) Frage nach der Nießung der Ungläubigen zu berühren.

5. In der Consistorialordnung von 1610 setzte Landgraf Moritz fest, bei den Conventen und Synoden sollten die geistlichen Oberen darauf sehen, daß die Prediger „in Lehr und Ceremoniis nach Gottes Wort, den drei Hauptsymbolis, Apostolico, Nicaeno, Athanasiano, der augsburgischen Confession und deren Apologie, denen zu Treisa in anno 1577, sodann zu Marburg anno 1578, wie auch namentlich in verschienenem 1607ten Jahre zu Kassel aufgerichteten synodalischen Abschied und darauf eingeführten Verbesserungspuncten und ausgegangenem Catechismo sich richten und conformiren." —

Es liegt somit klar am Tage a), daß es nicht der Zweck

a) Auch die Entstehungsgeschichte der hessischen Kirchenordnung von

auritianischen Kirchenreform war, mit der bisherigen
ckelung und historischen Ueberlieferung der hessischen
zu brechen, daß vielmehr die vom Landgrafen Moritz
dneten Reformen gerade den Zweck hatten, die Resul-
der melanchthonischen Entwickelung der althessischen
(die Decrete der Generalsynoden u. s. w.) gegen jede
em exclusiven Lutherthume zu befürchtende Beeinträchti-
sicher zu stellen und zu conserviren.

Die brandenburgische Kirchenreform.

In Betreff der von dem Kurfürsten Johann Sigis-
d von Brandenburg intendirten Kirchenreform be-
ke ich mich auf die Mittheilungen einiger Stellen der
essio fidei Ioannis Sigismundi, um die völlige Con-
z derselben mit der pfälzischen und hessischen Reform
thun. Die Stellen dieses Bekenntnisses, welche diese
ache in der klarsten Weise beurkunden, sind folgende:
„Es haben Sr. Kurfürstl. Gnaden — ihr nichts lieberes
mehr angelegen seyn lassen, denn daß sie in deroselb-
Lande —, was noch etwa von papistischer Superstition
brig verblieben, folgends gemächlich abgethan, und al-
nach der Richtschnur des göttlichen Wortes
der apostolischen ersten Kirche — angestellt
e; und damit ja Niemand zu Gedanken ziehe, oder von
erwärtigen und Friedhässigen sich einbilden lasse, als
Sr. Kurfürstl. Gnaden etwas Neues, oder was
Gottes Wort nicht ausdrücklich gegründet,
ordnen — entschlossen, haben Sr. Kurfürstl. Gnaden
— Glaubensbekenntniß hiermit publiciren wollen.
Anfänglich — bekennen sich Sr. Kurfürstl. Gnaden von

1657 läßt diese Thatsache in der bestimmtesten Weise erkennen.
Vergl. meine schon oben angezogene Schrift über die Einfüh-
rung der Verbesserungspuncte u. s. w.

Herzen zu dem wahren unfehlbaren und allein selig machenden Worte Gottes, — welches aller Frommen einige Richtschnur ist und seyn soll, welches vollkommen und genugsam ist zur Seligkeit. — Hernach auch zu den christlichen und allgemeinen Hauptsymbolis, als den apostolischen, athanasianischen, niceenischen, ephesinischen und chalcedonischen; dann zu der augsburgischen Confession, so a. 1530 Kaiser Carolo V. von den protestirenden Fürsten und Ständen übergeben, und nachmals in etlichen Puncten übersehen und verbessert worden.

Die locutiones abstractivas, d. i. solche Art zu reden: „die Gottheit Christi hat gelitten, die Menschheit Christi ist allmächtig, überall gegenwärtig" und dergleichen, weil sie in der heil. Schrift nicht zu finden, und den Hauptsymbolis entgegen, — wollen Sr. Kurfürstl. Gnaden ausgesetzt, und Niemanden zu derselben ganz gefährlichem und hochärgerlichem Gebrauch gezwungen wissen, insonderer Erwägung, daß weder die orthodoxi patres, noch Lutherus also gelehrt.

Im heil. Abendmahl — glauben und bekennen Sr. Kurfürstl. Gnaden, weil zweierlei Dinge daselbst zu befinden, die äußerlichen Zeichen, Brod und Wein, und der wahre Leib Christi, so für uns in den Tod gegeben, und sein heiliges Blut, so am Stamme des heiligen Kreuzes vergossen, daß auch auf zweierlei Weise dieselben genossen werden: das Brod und Wein mit dem Munde, und der wahre Leib und das wahre Blut Christi eigentlich mit dem Glauben, und daß demnach wegen der sacramentlichen Vereinigung in dieser heiligen Action beide zusammen sind und zugleich ausgespendet und genommen werden." (Der Gebrauch „natürlichen ungesäuerten Brodes" und des Brodbrechens wird um der Worte Christi willen „hoc facite" empfohlen).

den bekennen und dieselbigen amplectiren. Wollen auch nicht verhoffen, daß uns mit einigem beständigen Grund zugelegt, viel weniger dargethan werden möge, daß wir bis anhero ichtwas in unsern Landen der Religion und Lehre halber vorgenommen oder wissentlich verstattet, so gedachtem Wort Gottes, augsburgischer Confession, gefolgter Apologie und bemelten Abschieden entgegen sein, zu geschweigen, daß wir rechtschaffne Prädicanten, denselbigen zugethan und verwandt, abgeschafft hätten."

Die Lehre vom Abendmahl betreffend, erklärte Friedrich, seinen Predigern das Zeugniß geben zu müssen, daß sie (und er mit ihnen) glaubten und lehrten, „daß uns daselbst nicht allein Brod und Wein, als heilige, göttliche Wahrzeichen und Siegel (wie es die heilige göttliche Schrift, auch die augsb. Confession und Apologie nennt), auch nicht allein das Verdienst Jesu Christi oder seine Gottheit allein, sondern der Herr Christus ganz und gar, wahrer Gott und Mensch, sein wesentlicher Leib und wesentliches Blut, so für uns am Stamme des Kreuzes hingegeben und vergossen, auch alle seine Verdienste, Wohlthaten, himmlischen Schätze und Güter und das ewige Leben wahrhaftig, ohne allen Betrug und nicht in bloßer Phantasei, sondern wesentlich, reipsa, durch die Kraft und Wirkung des H. Geistes zur Speise und Trank unsrer Seelen gegenwärtiglich dem Glauben, von dem Herrn selbst geschenkt und übergeben wird, also daß wir durch solche Gemeinschaft mit Christo wahre Glieder seines gebenedeiten Leibes werden, Er in uns und wir in Ihm bleiben und leben."

Friedrich sprach es also auf das bestimmteste aus, daß er 1) bei den Bekenntnißschriften der evangelischen Kirche und 2) bei dem Lehrbegriffe Melanchthon's und bei den Bestimmungen des frankfurter Recesses, durch welchen Melanchthon's Doctrin als die gemeinsame Ueberzeugung der evangelischen Stände geltend gemacht war, unwandelbar be-

that. Aber jene calvinischen Schulen der deutsch-reformirten Kirche sind längst zu Grabe gegangen, und das mangelhafte Urtheil der Zeitgenossen über jene Reformen muß billig dem unbefangenen Urtheil der Geschichte weichen. Denn die Geschichte lehrt, daß der deutsch-reformirten Kirche in den Zeugnissen ihres Glaubensbewußtseyns kein calvinisches Dogma eingepfropft ist, daß sie sich vielmehr in ihre eigenthümliche Form eingekleidet hat, um sich ihr Herz recht deutsch-evangelisch bewahren zu können. Die lutherische Kirche wird daher dahin zurückzukehren haben, wo sie einst mit der deutsch-reformirten Kirche geeinigt war, und diese letztere wird dann mit dem Interesse ihrer Polemik gegen das blutsverwandte Lutherthum auch ihre puritanische Bornirtheit von selber fahren lassen. Aber ohne die Anerkennung jener historischen Verhältnisse ist die gedeihliche Einigung der Confessionen unmöglich.

Theologische
tudien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
s gesammte Gebiet der Theologie,
in Verbindung mit
D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,
herausgegeben
von

). C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

Jahrgang 1850 viertes Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1850.

Abhandlungen.

aus sieben Quartblättern bestehenden Katechismus wird über den Zweck desselben bemerkt: „Weil wir erfahren, daß viele Leute so schwach sind, daß sie in vielen Stücken christlicher Lehre, sonderlich aber in dem Span über des Herrn Abendmahl viel mehr auf menschliche Auctorität und Vorurtheil, denn auf Grund göttlichs Worts sich lassen, auch etwa dieselben Personen und Schriften, alte und neue, auf ihrer Seite seyn vermeinen, die ihnen doch im Grund entweder zuwider sind, oder zum wenigsten nicht beifallen, vornehmlich aber Viele sich auf die augsb. Conf. berufen, welche sie doch vielleicht nie recht durchgesehen, oder ja nicht also gegeneinander gehalten, daß sie gründlich oder eigentlich wüßten, was daraus von diesem ganzen Handel zu schließen oder zu halten sey, so ist etlichen Personen zugefallen, die Lehre augsburgischer Confession von Sacramenten und vom Abendmahl aus der Confession, aus der Apologia, aus der Repetition oder Wiederholung der Confession im Jahre 52 auf das Concilium zu Trient zu schicken, aus dem frankfurtischen Abschied des Jahres 58 (welche Schriften alle zur Erläuterung der Confession gestellt —) ordentlich zusammengezogen und in etliche Fragen gestellt, darauf eben mit den Worten obgemeldter Schriften geantwortet."

Eine neue Auflage dieses katechetischen Büchleins erschien im J. 1584 a); und daß sich die pfälzer Kirche ebensowohl ihres deutsch-evangelischen Charakters, wie der historischen Veranlassung ihres Bruches mit dem Lutherthum und des Zweckes ihrer calvinisch geformten Kirchenordnung auch späterhin noch völlig bewußt war, ergibt sich ebenso aus dem Vorwort jener Ausgabe des Katechismus von 1584, wie aus der im J. 1607 zu Heidelberg erschienenen Schrift: „Ausführlicher Bericht, was die reformirten Kirchen in Deutschland glauben oder nicht glauben: item was sie

a) In dieser Ausgabe ist der Katechismus bei Goldast, polit. Reichshändel, S. 878 ff., abgedruckt.

nahme in dieselbe lediglich ein Product derjenigen protestantisch-symbolischen Periode sey, in welcher man Religion und Theologie vermischt habe. Diejenigen, welche in einem mehr oder minder achtenden Sinne auf die Schriftsteller der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts sich zu berufen lieben, werden vielleicht anführen, daß schon Spalding in seiner Schrift von der Nutzbarkeit des Predigtamtes die Nothwendigkeit, diese und verwandte Lehren auf die Kanzel zu bringen, in einem Geiste bestritten habe, den man weder frivol, noch rationalistisch im vulgären Sinne zu nennen berechtigt sey [a]). Alle, welche von dem einen oder dem andern Standpuncte aus diese Einwendung schon gegen den Gegenstand meiner Abhandlung machen, möchte ich bitten, abzuwarten, in welchem Sinne ich den Vortrag dieser Lehre in der Predigt zu vertheidigen gedenke, und zu prüfen, ob es mir vielleicht gelungen sey, die Lehre selbst vom Standpuncte der Homiletik in einem Lichte darzustellen, welches eben so sehr die Homiletik zu einem gewissen Bewußtseyn ihrer selbst bringen könnte, das ihr immer noch nicht gehörig beigewohnt hat, als auch in Ansehung der Lehre selbst zu zeigen im Stande wäre, daß sie ihrem eigentlichen Wesen nach vielleicht um nichts mehr dogmatisch sey, als sie homiletisch ist, und daß gerade in ihr einer der Hauptpuncte gegeben sey, wo sich die unzerstörbare Einheit des Theoretischen und des Praktischen, des Intellectuellen und des Erfahrungsmäßigen im Christenthume erproben möchte. Außerdem ist zu bemerken, daß es eine nicht geringe Folgewidrigkeit seyn würde, einer Lehre einen bedeutenden Werth im Katechumenenunterrichte beizulegen und zugleich ihren Vortrag in der Predigt für unerlaubt zu halten. Denn wäre dieses der Fall, so müßte sie auch im Unterrichte wegfallen, da das Verhältniß beider Vortragsweisen keineswegs das

---

a) J. J. Spalding, von der Nutzbarkeit des Predigtamts, dritte Auflage, Berlin 1791. S. 192—204.

Herzen und lautem flacianischen Geschrei auf den Buchstaben luther'scher Dogmatik stellte, wuchs — freilich ein ganzes Jahrzehnt hindurch ohne eigentliches Selbstbewußtseyn — in immer größerer Macht heran, und wußte allmählich fast den gesammten Boden der deutschen Reformation an sich zu ziehen. Zunächst war es lediglich die Opposition gegen die von der Pfalz recipirte calvinische Form und die Sorge um die Bewahrung des deutsch-evangelischen Princips vor calvinischer Deterioration, welche die Sympathie der evangelischen Stände für die eigenthümlichen Lehr- und Cultusformen Luther's rege machten. Denn wie naiv das Gemeinurtheil derselben über das Verhältniß melanchthonischer Dogmatik zu der pfälzer Kirchenreform und den bestehenden confessionellen Zuständen in Deutschland überhaupt war, ergibt sich in sonnenheller Weise aus der Geschichte des Concordienwerkes Andreä's in den Jahren 1568 — 1571. Die fünf Concordienartikel nämlich, welche Andreä auf Anrathen des Herzogs Christoph von Württemberg im Jahre 1568 aufgesetzt hatte, und mit denen derselbe in den Jahren 1569 und 1570 unter dem Schutze des Landgrafen Wilhelm von Hessen und des Herzogs Julius von Braunschweig in Ober- und Niedersachsen umherzog, und — fast überall mit dem besten Erfolge — die Glaubenseinigkeit der evangelischen Theologen herzustellen suchte, waren so entschieden melanchthonisch gehalten, und mit dem frankfurter Receß von 1558 so durchaus congruent a), daß D. Jacob Andreä nicht anders als unter dem Schutze eines hessischen und braunschweigischen Gesandten in das Heerlager seiner nachherigen Mitarbeiter an der torgauer und

a) Hatte doch Andreä die fünf Artikel auf den Wunsch des Landgrafen Wilhelm von Hessen in die lateinische Sprache übersetzt, um dieselben auch als Mittel einer Vereinigung mit den Calvinisten in Frankreich, England u. s. w. gebrauchen zu können!

gliedern als solchen vorkommen kann. Denn ist eine solche schriftwidrig in der Weise, daß sie auch die Vorstellung von den einzelnen Personen, gegen ausdrückliche Aussprüche der Schrift, und, was in diesem Falle noch wichtiger ist, gegen das eigenthümlich christliche Bewußtseyn von Christus als Gottes Sohn und Mittler, verletzt, z. B. den Vater als nicht von der Welt verschieden, den Sohn als bloßen Menschen (ψιλὸς ἄνθρωπος), den Geist als Naturgeist oder menschliche Idee auffaßt, so ist sie häretisch, d. h. unkirchlich, und kommt bei einer Untersuchung über eine kirchliche Thätigkeit, wie die Predigt, gar nicht in Betracht. Ist sie nicht häretisch, sondern nur heterodox, so bleibt stets so viel in ihr stehen, daß der Inhalt der Taufe, wie derselbe auch durch die Taufformel ausgedrückt wird, den gemeinsamen Glauben der ganzen Kirche oder Gemeine ausspricht, und daß dieser Glaube ein Glaube an den einigen, in Christus geoffenbarten Gott sey, und hierin ist eine schriftgemäße Dreieinigkeitslehre wesentlich und unzerstörbar enthalten; denn die Dreiheit wird als Inhalt des Glaubens an Gott anerkannt und die Einheit Gottes wird zu gleicher Zeit festgehalten. Dieß läßt sich auch so ausdrücken: die Gemeine ist sich der Einheit Gottes nur bewußt zugleich mit dem Glauben an Christus als den eignen Sohn des Vaters, und des heiligen Geistes ist sie sich nur bewußt als des aus dem Wesen des Vaters ausgehenden und die Lebenskräfte des göttlichen Sohnes den Seelen zuführenden. Sie kennt den Vater nur durch den Sohn und mit ihm, und sie hat den Sohn nur durch den Geist und zugleich mit ihm, und in dieser erkennenden Erfahrung, diesem Bewußtseyn, aus welchem sich nothwendig in gewissem Maße Lehre entwickelt, wurzelt alle wirklich kirchliche Trinitätslehre, deren Begriff von der scholastisch-gelehrten dieser oder jener Schule immer noch unterschieden werden muß. Von dieser allgemein kirchlichen Lehre gilt aber auch, daß sie nicht gestützt zu werden braucht durch eine dogmatische oder

Die hessische Kirche in den dogmatischen Bewegungen des 16. Jahrhunderts und die Reform derselben unter dem Landgrafen Moritz.

Der Mittelpunct der gesammten Opposition, welche in der nachgebornen Ubiquitätsorthodoxie der Concordienformel nichts als einen unheilvollen Abfall von der melanchthonischen Glaubenseinfalt der Väter sah, war vom Jahre 1576 an, wo das torgische Buch erschien, bis gegen das Ende des Jahrhunderts die hessische Kirche. Das torgische Buch ward nämlich ebenso von der hessischen Generalsynode im Jahre 1576, als das bergische Buch von dem Generalconvent zu Treisa im Jahre 1577 zurückgewiesen, und auf letzterem ward die Bestimmung getroffen, daß alle Streitigkeiten bis zu erfolgter ordentlicher Beilegung derselben durch eine allgemeine Synode beruhen sollten, daß man sich inzwischen aller neuen und ungewöhnlichen Redeweisen über das Verhältniß der Naturen Christi zu enthalten habe und daß die Lehre von den Proprietäten Christi nur in concreto (von seiner Person), nicht aber in abstracto (von den einzelnen Naturen) zu behandeln sey. Allein während Niederhessen unter dem weisen Landgrafen Wilhelm IV. mit unerschütterlicher Treue den alt-evangelischen Boden festhielt, gab sich Oberhessen unter dem streng lutherischen Landgrafen Ludwig und unter dem Einflusse des gewaltigen Theologen D. Aegidius Hunnius der modernen Glaubensrichtung in so exorbitanter Weise hin, daß darüber die Einigkeit der hessischen Landeskirche völlig zu Grabe ging und die Fortentwicklung des confessionellen Gemeinbewußtseyns zur Unmöglichkeit ward. Als daher die Synoden von 1578, 1579

1577 durch eine an die deutschen Fürsten committirte Gesandtschaft zur Beseitigung der in dem torgischen Buche befindlichen, gegen die Calvinisten gerichteten Condemnationen aufforderte, fand die Botschaft derselben nur in Kassel und Heidelberg günstige Aufnahme.

der Gemeine. Deßhalb gibt es schon in Bezug auf das allgemeine Daseyn der Gemeine ein Verhalten des Predigers, welches den Dreieinigkeitsglauben in ihr anerkennt. Fragen wir nach den allgemeinsten Grundsätzen dieses Verhaltens für einen Prediger, dem es Ernst ist, den Glauben in seiner Gemeine zu erhalten, so möchten sie sich auf folgende drei zurückführen lassen:

1. Daß er von jeder der göttlichen Personen so rede, daß der Gemeine das Bewußtseyn nicht verletzt werde, daß sie Ein göttliches Wesen mit einander haben und sind. Dieser Fehler würde z. B. begangen, wenn Jesus so benannt, eingeführt und bezeichnet würde, daß der Hörer schließen müßte, seine Persönlichkeit sey eben so zeitlich und endlich-menschlich, wie die aller Menschenkinder. Nicht gehört aber dahin, wenn Jesus, der evangelistischen Ausdrucksweise gemäß, einfach nach diesem seinem Namen bezeichnet wird, wenn die rein historische Wendung der Rede gerade dieß als das Natürlichste mit sich bringt.

2. Daß die Einheit Gottes in der Art hervorgehoben und bezeichnet werde, daß die Wahrheit nicht verdunkelt werde, daß der Vater eben durch den Sohn, der aus ihm und bei ihm ist, in einem Verhältnisse zur Welt und zur Menschheit stehe, und daß der Vater und der Sohn nur vermittelst des heiligen Geistes Gemeinschaft mit uns stiften. Also die Einheit Gottes werde nicht betont als unter Voraussetzung der und Hindeutung auf die Vermittelung, die in dem Wesen des einigen Gottes liegt, nämlich im Sohne sich zu offenbaren und mit sich zu versöhnen, und sodann durch den Geist den Vater und den Sohn zu verklären und die Gemeine zu heiligen. Wird die Einheit Gottes ohne Voraussetzung dieser Verhältnisse, ohne alle Hindeutung auf sie gelehrt und betont, so verfällt man in einen naturalistischen oder mohammedanischen Unitarismus, oder streift an denselben, und diesen dann wieder auszutreiben durch die bloße gesonderte Lehre von Christi Person, ist schwer, ihn

die gesetzliche Norm der öffentlichen Lehre wiederholt anerkannte, lebte sich Oberhessen allmählich so entschieden in die modern-lutherische Glaubensrichtung hinein, daß schon vor dem Ablauf des Jahrhunderts jede Hoffnung auf eine Ausgleichung der confessionellen Gegensätze in Hessen in die weiteste Ferne entschwunden war. Zudem war die Stellung der niederhessischen Kirche in dem Gebiete der evangelischen Stände so singulär geworden, daß Landgraf Moritz (Wilhelm's Nachfolger) die Sicherstellung des melanchthonischen Charakters seiner Landeskirche nur auf demselben Wege finden zu können glaubte, der einst vom Kurfürsten Friedrich in der pfälzer Kirche eingeschlagen war. Das melanchthonische Dogma mußte jetzt nach seiner Ansicht im ausdrücklichen Gegensatze gegen das Lutherthum anerkannt und der Cultus in calvinischer Weise reformirt werden, wenn sich die hessische Kirche der melanchthonischen Entwickelung des deutschen Protestantismus und der gemäß ihrer irenischen Beziehung zum Calvinismus bewußt und gewiß bleiben wollte. Demgemäß gebot Landraf Moritz (nachdem durch das im J. 1604 erfolgte Ableben des Landgrafen Ludwig Oberhessen unter seine Herrschaft gekommen war) in den bekannten drei Verbesserungspuncten:

1) daß sich alle Prediger des Landes in der Lehre von der Person Christi streng an die althessischen Synodaldecrete (von 1577 — 1582) halten, demgemäß dieselbe nur in concreto erörtern und den Gebrauch neuer (ubiquitistischer Redeweisen) unterlassen sollten;
2) daß im Dekalog das Bilderverbot herzustellen und alle Bilder aus den Kirchen zu entfernen seyen;
3) daß man bei dem Abendmahle den Gebrauch des Brodbrechens einzuführen habe.

Es ergibt sich somit schon aus diesem Edicte des Landgrafen, daß in der Reform desselben nicht ein Bruch mit der Vergangenheit der hessischen Kirche beabsichtigt war, daß vielmehr die zweite und dritte Bestimmung gerade den Zweck

dieses Letztere betrifft, so wird dabei übersehen, daß kein Mysterium der christlichen Religion und Lehre ein absolutes sey, sondern daß ein jedes seine offenbare, sehr verständliche Seite habe, wie es denn der Unterschied der Natur- oder bloßen Seelenmysterien von den Mysterien des göttlichen Worts ist, daß jene zwar eine räthselhafte, nur der Wissenschaft oder der Entwickelung der Seele weichende unklare, zum Theil beunruhigende und neckische Natur haben, diese aber in großer Majestät und innerer Klarheit, wie das tiefe Blau des Himmels, gleichmäßig offenbaren und verhüllen, jenes als fortgehende Klarmachung des im Glauben Begriffenen und Empfundenen, dieses als nothwendige Erweisung ihrer Unendlichkeit und Tiefe gegenüber der Beschränktheit und Anfänglichkeit der menschlichen Fassungskraft. Die Trinität wegen des in ihr enthaltenen Mysteriums in der Predigt schlechthin nicht berühren zu wollen, würde auch den Grundsatz enthalten, die Offenbarung, die Erlösung und Versöhnung, die Gnade mit ihren Wirkungen gar nicht zu erwähnen; denn alle diese Lehren sind in der einen Beziehung Mysterien und hängen sämmtlich mit dem Mysterium der Trinität zusammen, ja stehen mit ihm in wechselsweiser, die schroffe Absolutheit des Geheimnisses aufhebender Beleuchtung. Und wirklich ist auch die Verbannung aller Mysterien aus der Predigt vollständig nur durchzuführen durch die schließliche Herabziehung dieser zu einer logisch trocknen, trivial moralisirenden oder platt ökonomisirenden Kanzelrede alter oder neuer Freunde des natürlichen Lichts. Was aber das erstere Argument betrifft, daß nämlich die Predigt ja wesentlich nur Schriftauslegung sey, so ist dieß als Grundsatz vollkommen richtig, es folgt aber so wenig daraus, daß die Dreieinigkeitslehre in keiner Weise in der Predigt berührt werden dürfe, daß vielmehr das Bedürfniß der Kirche, sie überhaupt zu haben, und ihre Nothwendigkeit gerade an der Schrift dargethan werden kann und vermittelst ihrer zum Bewußtseyn kommt.

das Dogma vom Abendmahl in folgender Fassung gegeben: „Weil der Herr von dem Brode sagt: das ist mein Leib, der für euch gegeben wird, und ferner: Solches thut zu meinem Gedächtniß, mit welchen Worten er den Glauben erfordert und will, daß wir nicht allein das irdische Brod mit dem leiblichen Munde essen, sondern daß wir die himmlische Speise, d. i. seinen wahren Leib, so für uns gegeben, und sein wahres Blut, so für uns am Stamme des Kreuzes aus seinen Seiten und Wunden zur Vergebung unserer Sünden vergossen, mit dem Munde des Herzens essen und trinken, so glauben wir, daß wir im heil. Abendmahl neben und bei der mündlichen Nießung des Sacramentes des Leibes Christi zugleich auch des wahren Leibes und Blutes unseres Herrn Jesu Christi selbst, nicht imaginarie oder nach bloßen Gedanken, sondern wahrhaftig theilhaftig werden, und daß durch solche Nießung Christus in unsern Herzen wohne. Derwegen dann der Herr Jesus Christus, nicht abwesend, sondern gegenwärtig, uns in seinem heil. Abendmahl wahrhaftig mit seinem Fleisch speiset und tränket mit seinem Blute, und diese Nießung des Leibes und Blutes Christi bringt und gibt kräftigen Trost, Leben und ewige Seligkeit allen blöden, betrübten und gläubigen Herzen. — — Diese beiderlei Essen, nämlich 1) das mündliche Essen des Sacraments und 2) dann das geistliche Essen des Leibes Christi hat die Schrift in klaren, hellen Buchstaben. Daß aber über dieses noch ein drittes Essen sey, da der Leib mit dem leiblichen Munde auch der Gotteslästerer, Zauberer und andrer Ungläubigen auf unerforschliche Weise, doch ohne einigen Nutzen und Frucht

lichen Sicherheit Anlaß geben möchten, enthalte und diese Reden also gebrauche, daß sie dem Menschen dienen zum gewissen, beständigen Trost und gottseligen Leben und Wandel." — Von einer principiellen Bedeutung der Prädestinationslehre im Bekenntniß der hessischen Kirche ist auch nicht eine Spur wahrzunehmen.

licher und kirchlicher Frömmigkeit an einem schrift- und bekenntnißmäßigen Gedankenausdrucke festzuhalten und zu erneuern.

Beide, Katechismus und Liturgie, sind darin gleich, daß sie das von den Meinungen und Richtungen der Einzelnen unabhängige Gemeinbewußtseyn des Glaubens und der Lehre begrifflich-wörtlich aussprechen, aus dem Leben und für das Leben. Beide werden also ohne Zweifel die Dreieinigkeitslehre oder (denn dieß gilt für unseren unter I. angedeuteten Standpunct gleich) das Dreieinigkeitsbewußtseyn, jedes in seiner Art, aussprechen, und hieran schließt sich nun der leitende Grundsatz für die Predigt, nach welchem sie so beschaffen seyn muß, daß theils die Katechismuslehre praktisch belebt, theils die Liturgie didaktisch benutzt werde. Die Predigt darf also einerseits nichts enthalten, wodurch das Bekenntniß der Kirche, wie es in Katechismus und Liturgie enthalten ist, verletzt, oder auch nur die Entwickelung desselben zur subjectiven Lebendigkeit oder objectiven Klarheit gehemmt wird, aber andererseits auch nichts, wodurch die Lehre katechetisch oder dogmatisch docirt oder liturgisch angewandt wird. Jenes darf sie nicht, weil sie Erbauung der Kirche seyn soll, dieses nicht, weil sie Rede ist, und die Rede ist weder vorzugsweise Unterricht, noch Gebet und Segnung. Dieses zwiefache Gesetz ist zwar zunächst negativ, allein es kann nicht verkannt werden, daß ein voller positiver Grundsatz darin liegt, nämlich der vorher schon angedeutete, die im Katechismus begrifflich ausgesprochene Dreieinigkeitslehre durch Anschauungen, Ideen und dargestellte Thatsachen des Inneren lebendig zu machen und als Macht der Wahrheit und des durch den Glauben an Christus lebendigen Gottesbewußtseyns homiletisch, d. h. an der Hand der Schrift rednerisch, darzustellen. Damit erfüllt sich zugleich die Aufgabe, das ascetisch und gefühlsmäßig in der Liturgie Ausgesprochene durch Gedankenentwickelung

der mauritianischen Kirchenreform war, mit der bisherigen Entwickelung und historischen Ueberlieferung der hessischen Kirche zu brechen, daß vielmehr die vom Landgrafen Moritz angeordneten Reformen gerade den Zweck hatten, die Resultate der melanchthonischen Entwickelung der althessischen Kirche (die Decrete der Generalsynoden u. s. w.) gegen jede von dem exclusiven Lutherthume zu befürchtende Beeinträchtigung sicher zu stellen und zu conserviren.

Die brandenburgische Kirchenreform.

In Betreff der von dem Kurfürsten Johann Sigismund von Brandenburg intendirten Kirchenreform beschränke ich mich auf die Mittheilungen einiger Stellen der Confessio fidei Ioannis Sigismundi, um die völlige Congruenz derselben mit der pfälzischen und hessischen Reform darzuthun. Die Stellen dieses Bekenntnisses, welche diese Thatsache in der klarsten Weise beurkunden, sind folgende:

„Es haben Sr. Kurfürstl. Gnaden — ihr nichts lieberes und mehr angelegen seyn lassen, denn daß sie in deroselben Lande —, was noch etwa von papistischer Superstition — übrig verblieben, folgends gemächlich abgethan, und alles nach der Richtschnur des göttlichen Wortes und der apostolischen ersten Kirche — angestellt werde; und damit ja Niemand zu Gedanken ziehe, oder von Widerwärtigen und Friedhässigen sich einbilden lasse, als wenn Sr. Kurfürstl. Gnaden etwas Neues, oder was in Gottes Wort nicht ausdrücklich gegründet, anzuordnen — entschlossen, haben Sr. Kurfürstl. Gnaden ihr — Glaubensbekenntniß hiermit publiciren wollen.

Anfänglich — bekennen sich Sr. Kurfürstl. Gnaden von

1657 läßt diese Thatsache in der bestimmtesten Weise erkennen. Vergl. meine schon oben angezogene Schrift über die Einführung der Verbesserungspuncte u. s. w.

gen Gefühl entfremden. Dieses zweite Extrem war der Fehler der älteren symbolischen Orthodoxen, kommt auch wohl noch bei Briten und Holländern vor, auch vielleicht wieder bei neueren Hyperlutheranern. Die Grenzlinie kann nicht ganz scharf seyn, Manches dieser Art wird entschuldigt durch Nationalität und Individualität; allein der Fehler selbst ist unverkennbar.

III. Alle bisherigen Bestimmungen werden noch positiver und concreter erscheinen, wenn wir nunmehr erwägen, wie die Aufgabe, die Dreieinigkeitslehre im allgemein-kirchlichen Sinne in der Predigt geltend zu machen, gleichmäßig vorhanden ist bei einer jeden der innerhalb des christlichen Standpunctes möglichen verschiedenen dogmatischen Auffassungen der Grundlehren des Christenthums, und zugleich wie die Lösung jener Aufgabe diese Verschiedenheiten zuläßt. Erst so wird nicht nur der von rationalistischer Seite zu erwartende Einwurf vollständig widerlegt seyn, als wenn die Stellung der Aufgabe von vorn herein einer der berechtigten Ansichten entgegentrete, sondern durch die nähere Betrachtung der verschiedenen Auffassungsweisen der trinitarischen Lehrelemente wird sich auch zeigen, daß eine jede in dem Maße einseitig und irrig wird, als sie den trinitarischen Gesammtbegriff fallen läßt: ein accessorischer und zugleich homiletischer Beweis von der Wahrheit und Unentbehrlichkeit der Lehre selbst.

1. Die Richtung und Denkweise, welche wir die ältere symbolische nennen wollen, nach welcher die Dreieinigkeitslehre eben als ausdrückliche Lehre von dem einigen Wesen Gottes in drei Personen vorausgesetzt und an gewissen Orten auch wörtlich in der Predigt wiederholt wird, ist ohne Zweifel zulässig, weil sie mehr doctrinär entwickelten Geistern geistig-natürlich, lebendig, nothwendig seyn kann. Allein die homiletische Behandlung darf doch nie versäumen, anzudeuten oder zu betonen, daß der Sohn Mensch ist,

Als unmittelbares Resultat dieser vergleichenden Zusammenstellung a) ergibt sich somit die völlige Identität der Reform, welche die Pfalz unter Kurfürst Friedrich, Hessen unter Landgraf Moritz und (als Versuch) Brandenburg unter Kurfürst Johann Sigismund erlebt hat, wodurch ferner folgende Thatsachen constatirt werden:

1. Es besteht eine **deutsch-reformirte Kirche**, welche sich als eigenthümliche kirchliche Ordnung in **Pfalz, Hessen und Brandenburg** ausgebildet hat.

2. Die historische und dogmatische Wurzel der deutsch-reformirten Kirche ist nicht der Calvinismus, sondern die **deutsche (altlutherische) Reformation** mit ihren Bekenntnißschriften (augsburger Confession, Apologie, frankfurter Receß u. s. w.).

3. Die Entstehung der deutsch-reformirten Kirche ist veranlaßt durch die nach dem naumburger Fürstentage (1561) beginnende Secession des exclusiven Gnesiolutherthums aus der alt-evangelischen, wesentlich von Melanchthon's Auctorität getragenen Gemeinschaft der evangelischen Stände Deutschlands.

4. Die Tendenz der deutsch-reformirten Kirche ist: Aufrechterhaltung des bis zum Naumburger Fürstentage inclusive bestandenen, namentlich in der Augustana Variata (als authen-

a) Da es sich hier nur darum handelt, den Charakter der deutsch-reformirten Kirche überhaupt ins Klare zu setzen, so glaubte ich, von einer näheren Beleuchtung der übrigen reformirten Kirchengemeinschaften Deutschlands, die theilweise ihre ganz besondere kirchen- und dogmengeschichtliche Betrachtung verlangen, Umgang nehmen zu können.

2. Es gibt eine Richtung, die Einheit Gottes vorzugsweise an dem Begriffe des Vaters festzuhalten, und diese ist völlig berechtigt und schriftmäßig, da ja von dem Begriffe des Vaters das nicht ausgeschlossen wird, daß er sein Ebenbild, das Wort, aus sich und bei sich hat. Die Person Christi erscheint darnach vorzugsweise als die des in die Welt gesandten Sohnes Gottes, Messias, Erlösers, und der heilige Geist als der durch den Sohn uns erworbene, über die Menschheit ausgegossene Geist der Wahrheit und des Trostes. Diese Richtung hat, homiletisch betrachtet, die Aufgabe, in der Art, von der Person Christi zu reden, mit eben so viel Fülle als Sicherheit und Reinheit immer das specifisch Göttliche in ihm, d. h. die wesentliche und ewige Gottheitsfülle, die Erlösermacht, die schlechthin vollkommene Urbildlichkeit, auszudrücken und erkennen zu lassen; denn eben weil sie im Vater die Gottheit schlechthin sehen läßt, bedarf sie auch der steten Vergegenwärtigung, daß der Vater im Sohne war und ist und der Sohn im Vater (Joh. 10, 38.), dagegen eine wörtlich trinitarische Bezeichnung Gottes es schon eher verträgt, bei der Einführung Jesu die Gottheit desselben nicht stets ausdrücklich mit zu bezeichnen a). Sobald als die Richtung, von der wir gegenwärtig reden, die Person des Erlösers mehr oder minder trocken-historisch, moralistisch, ja auch nur socinianisch, oder als paulus'schen „Lehrregent", auch nur vorübergehend, bezeichnet oder zu bezeichnen scheint, so bildet sie eine Kluft zwischen dem Vater und dem Sohne, welche weder durch bloße Doctrin, noch durch rhetorische Stärke der Bewunderung und Verehrung auszufüllen möglich ist. Ebenso muß das Gesandtseyn und Wirken des heiligen Geistes in der Gemeine stets als das schlechthin heilige, sich von allen natürlichen und

a) In katholischen Predigten kommen Beispiele sowohl von der richtigen, als von der falschen Anwendung dieses letztern Grundsatzes vor.

tende Deterioration dadurch abwehrt, daß sie die kirchliche Ordnung durchaus unter den Buchstaben des Schriftwortes stellt.

6. Die deutsch-reformirte Kirche ist in der Gegenwart die ächteste Trümmer der alt-evangelischen Glaubensgemeinschaft und die sicherste Hoffnung einer auf historischer Basis zu vollziehenden dereinstigen Herstellung derselben.

Schlußbemerkung.

Es war nicht meine Absicht, eine Geschichte der reformirten Kirche Deutschlands vom Jahre 1562 an zu schreiben, weßhalb ich die Entwickelung derselben im 17. Jahrhundert unerörtert lasse. Doch glaube ich hier, um möglichen Einwendungen von vorn herein zu begegnen, anerkennen zu müssen, daß die Theologie der deutsch-reformirten Kirche im 17. Jahrhundert sich in ihrem Anschluß an die Lehrformen Calvin's (selbst in der Prädestinationslehre) allerdings fast bis zur völligen Verleugnung des deutsch-evangelischen Typus entstellt hat. Durch die Macht der Verhältnisse und durch die confessionelle Zerklüftung des evangelischen Deutschlands war die deutsch-reformirte Kirche auf ihren Verkehr mit den calvinischen Lebensgebieten des Auslands beschränkt, und dem Einströmen calvinischer Lebenselemente in das deutsch-reformirte Gebiet war somit nicht zu wehren. Es muß auch anerkannt werden, daß die Calvinisirung des Cultus und der gesammten Kirchenordnung in der Ueberzeugung der Zeitgenossen geradezu als ein Bruch mit der Geschichte erscheinen konnte [a]), und daß dieselbe der Productivkraft und Lebensfrische der Kirche argen Eintrag

a) Daher auch der Widerspruch, den die Reform in Pfalz, Hessen und Brandenburg fand.

ins Gefühl übertragen wird, welches jedoch nicht der Ursprung der Richtung bei den Herrnhutern ist. Auch ist nicht zu übersehen, daß das Lutherthum, sowohl das ganz persönliche Luther's, als des spätern Arndt's, der beiden Gerharde, Spener's und Anderer, auch die sogenannte Theologie des Vaters stark treibt und auf jeden Fall in sich ein Correctiv gegen die Einseitigkeit der Richtung in sich trägt, obwohl ich allerdings (beiläufig gesagt) befürchte, dieses Correctiv werde von den heutigen Erneuerern des streng-symbolischen Lutherthums nicht gehörig angewandt. Aber wenn wir uns, wie wir müssen, auf den mittleren und gesunden Standpunct dieser Richtung, welche nie aufhören wird, eine bedeutende Macht in der Kirche zu behalten, stellen, so müssen wir urtheilen, daß die Trinitätslehre wohl damit vereinbar sey, theils insofern, als die Gottheit des Mensch gewordenen Sohnes nothwendig auf den ewigen Vater zurückweist, und, durch die Vermittlung des Begriffs von diesem, auch auf beider Geist, theils insofern, als die stete Vergegenwärtigung des einen Mysteriums, der Gottheit Christi, auch die Neigung befördert, das andere, die Dreieinigkeit, zu beachten. Allein so gewiß kein Geheimniß des göttlichen Worts richtig behandelt wird, wenn es schlechthin als Geheimniß, und gar nicht als verständig zu begreifende Lehre, angesehen wird, so klar ist es, daß die Richtung dadurch allein gewissen Gefahren noch nicht entgeht, und daß diese Gefahren, namentlich in der Predigt, nur durch eine recht klare Auffassung der Dreieinigkeitslehre selbst abgewandt werden können. Die Gefahren bestehen nämlich darin, daß der Prediger, der in dieser Richtung steht, leicht patripassianisch oder monophysitisch oder gnostisch werden kann. Das Erste geschieht, so oft die Persönlichkeit des Vaters auch da umgangen wird, wo das gesunde christliche Gefühl, der gesunde Verstand der Schrift und der Zusammenhang der Lehre die Lehre vom Vater verlangen. Eine Predigtweise aber, die das Bewußtseyn von Gott dem Vater, dem himmlischen

dem Vater Jesu Christi, nicht nährt, kann nicht nur
turgefühle und allgemeinen Lebensanschauungen nicht
h=religiös gestalten und beleben, sie kann nicht nur
ammte reiche und herrliche Eigenschaftslehre des alten
ents nicht wahrhaft in Bewegung setzen, sondern sie
uch die Verbindung des Gesetzes mit der Gnade, der
ng mit dem Gerichte, kurz des Anfangs mit dem Ende
göttlichen Oekonomie nicht gehörig ins Licht stellen.
htvollsten und trostreichsten Gleichnisse, wie Matth. 21, 33.
endung des Sohnes nach den Knechten, der ganze
ische Lehrtypus, der sich in dem Ausspruche concen-
„Welcher auch seines eigenen Sohnes nicht verschont,
n hat ihn für uns Alle dahin gegeben: wie sollte er
it ihm nicht Alles schenken?" wird von einer extrem
utisch = patripassianischen Richtung, komme sie vor,
wolle, liegen gelassen, wenigstens nicht wahrhaft ins
gestellt. Monophysitisch im weiteren Sinne nenne ich
eberschreitung der rechten Grenze von dieser Seite,
die Person Christi fast nur als Person in der Gott-
nicht als Menschensohn und Messias, behandelt wird,
ch zu jenem vorher Bemerkten noch der Verlust der
ichen Liebenswürdigkeit des Schönsten unter den Men-
öhnen und der Kraft seines Beispiels, so wie eine my-
Unvollziehbarkeit der Vorstellung von Christus und
Verwechselung des heiligen Geistes mit Christi gött-
blicher Persönlichkeit selbst hinzukommt. Der gnostisch-
stische Abweg ist der, wenn über der Idee der verwirk-
ı Einigung der göttlichen und menschlichen Natur die
vom Sündenfalle und der Sünde, vom Rathschlusse
s, von der Sendung und Menschwerdung des Sohnes
der von ihm vollbrachten Versöhnung mit Allem, was
s folgt, verabsäumt oder in die bloße Idee der sich
entwickelnden, in Christus ganz herausgetretenen Mensch=
verflüchtigt wird. Ansätze zu allem diesem entwickeln
aus älteren und neueren Standpuncten; dieß beweist

aber nichts gegen die Dreieinigkeitslehre, sondern viel für sie, denn immer ist es der Mangel derselben, der die an sich berechtigte Lehre von der göttlichen Gegenwart, königlichen Regierung und idealen Bedeutung Jesu Christi an jene Extreme hinanführt. Wird schriftmäßig der Vater erkannt als der Sendende, der Sohn als der ewig Seyende und in der Zeit Gesandte (Gal. 4, 4.) und der Geist als der sich von der Person Christi unterscheidende Dritte (Joh. 14, 16.), dann und nur dann stellt sich auch die Lehre vom Herrn, den der Geist in der Gemeine Gottes verklärt, in ganzer Fülle dar, und zugleich die richtige Anschauung seiner geschichtlich lebenden, lehrenden und leidenden Person.

Andere als diese drei charakterisirten dogmatischen Standpuncte in Ansehung der christlichen Lehre von Vater, Sohn und Geist kann es nicht geben, da eben in der ersten die Einheit schlechthin als Dreiheit, in der zweiten die Einheit sich als Dreiheit offenbarend und zu ihr entfaltend, in der dritten die Dreiheit sich als Einheit offenbarend und persönlich in Christus zusammenschließend angesehen wird. (Eine Eintheilung der Auffassungen schlechthin nach dem Ueberwiegen der einen Person wäre keine ganz richtige Bezeichnung des Unterschiedes der Auffassungen selbst.) Da nun einerseits in allen dreien Standpuncten nicht nur eine Dreieinigkeitslehre sich findet, sondern gezeigt worden, daß die Standpuncte selbst nur in dem Maße homiletisch gesund bleiben und homiletisch wirksam werden können, als sie sich an eine in sich abgerundete, schriftmäßig-kirchliche Dreieinigkeitslehre anlehnen und auf ihr feststehen, so ist hierdurch ein accessorischer Beweis von der Wahrheit dieser Lehre und der Nothwendigkeit ihrer Anwendung in der Predigt gegeben. Die Art und Weise dieser Anwendung versuchen wir im zweiten Abschnitte genauer auseinander zu setzen.

Zweiter Abschnitt.

Bisher haben wir die Trinitätslehre in ihrer Beziehung zu der Predigt im Allgemeinen betrachtet. Hierbei mußte

Abhandlungen.

Zeitpunct im Kirchenjahre. Hier nehmen wir drei große Abschnitte des Kirchenjahres an: das Weihnachtsgebiet, das Ostergebiet und das Pfingstgebiet, so nämlich, daß das Semester der sogenannten Trinitatissonntage mit unter diesem letzten begriffen ist, was sich nachher noch rechtfertigen wird. Hier macht sich sogleich das Zwiefache bemerklich, daß die drei großen Abschnitte des Kirchenjahres eine unverkennbare Beziehung auf die göttliche Dreieinigkeit haben, und daß der letzte Theil des Kirchenjahres, nach dem Sprachgebrauche der Kirche selbst, eine bleibende Beziehung zur Trinität ausdrückt. Das Zweite ist das ungleich Bedeutungslosere, weil mehr Willkürliche, spricht aber doch ein gewisses Bedürfniß der Kirche aus, sich die Lehre bis ans Ende des Kirchenjahres gegenwärtig zu erhalten. Das Erste dagegen ist an sich schon ein starker Beweis für unsern Grundgedanken. Bestimmt die vorliegende Beziehung auf den Vater oder den Sohn oder den heiligen Geist den eigenthümlichen Charakter eines jeden Theils des Gottesdienstes im Kirchenjahre, so auch den der Predigt, denn diese ist ein integrirender Theil des Gottesdienstes. Allein dieß läßt sich auch aus den Forderungen, die das Kirchenjahr an die Predigt macht, ableiten.

1. Das Weihnachtsgebiet oder der Weihnachtscyklus ist vorzugsweise der Lehre von Gott dem Vater gewidmet, nämlich von Gott, als ewigem Vater Jesu Christi, als dem die Ankunft Christi in der Welt Vorbereitenden, dem ihn Sendenden und durch ihn und in ihm die Menschheit zur Kindschaft Berufenden, Annehmenden, Erneuernden. Wäre es anders zu fassen, wäre etwa nach einer verzeihlichen, aber doch nur auf oberflächlichem Standpuncte möglichen Ansicht die Person Jesu im Weihnachtsgebiete der Hauptgesichtspunct, so würde, weil die Sohnschaft Christi nur durch den ihm allein zukommenden, die Wesensgleichheit voraussetzenden Ursprung aus dem Vater begründet werden kann, jene von selbst zurücktreten in der Betrachtung Jesu Christi im

1.

Ueber die Behandlung der Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit in der Predigt.

(Beitrag zur Orthodoxie ohne Orthodoxismus.)

Von

D. K. H. Sack.

In dem nachfolgenden Aufsatze beabsichtige ich, ein Seitenstück zu liefern zu einer von mir verfaßten Abhandlung über die Behandlung derselben Lehre in der Katechisation, eingerückt in diese Zeitschrift, Jahrgang 1834. 1. Heft, von welcher ich glauben darf, daß sie nicht ganz ohne Nutzen sey mitgetheilt worden. Zwar muß ich erwarten, daß auch Solche, welche jene Erörterung über die beste Methode, die göttliche Dreieinigkeit im Katechumenenunterrichte zu behandeln, nicht unnütz oder unrichtig gefunden haben, es als etwas sehr Auffallendes betrachten werden, daß von einem Vorkommen oder Vortragen jener Lehre in der Predigt die Rede seyn könne, indem sie urtheilen werden, wie man dieselbe auch dogmatisch und katechetisch fasse oder halte, so sey es doch durchaus unstatthaft, ja unverständig und unmöglich, gemäß der echten Auffassung der Predigt, beides, als ethischer Rede und als gefühlvoller Schriftauslegung, jene in das Gebiet der Predigt wieder einzuführen, da ihre Auf-

Gott die Welt in Liebe geschaffen und daß er sie zu einem herrlichen Ziele lenkt, wird uns erst recht klar in der Geburt seines Sohnes, in welchem das volle Ebenbild Gottes in der menschlichen Natur zugleich mit der erlösenden und zur Heiligkeit und Herrlichkeit erziehenden Liebe Gottes sich offenbart. Hierhin also gehören Predigten über die Beziehung der Natur und der Erde auf ihre Krone, den Menschen, über die Sünde, von der der Tod Folge und Bild ist, und aus welcher ein göttlicher Mittler allein erretten konnte. Hiehin gehören Betrachtungen über die Vorbereitungen des Heils, die positiven durch Verheißungen, Gesetz und Weissagung in Israel, die negativen, d. h. zulassenden und sich erfüllenden, durch das politische und Culturleben der Heidenwelt. Hierhin gehört die Betrachtung alles ursprünglich Göttlichen, allgemein Gültigen und richterlich Strengen in dem Menschengeschlechte, sofern dieses Alles durch die Geburt Jesu Christi beleuchtet, erklärt und zur Harmonie zurückgebracht wird; und in dieser Beziehung darf die Weihnachtsbetrachtung auch über den Zeitpunct der Erscheinung Christi hinausgehen. In allen diesen Gegenständen erscheint, wie sich von selbst ergibt, wesentlich und vorherrschend die Macht, Weisheit und Liebe des Vaters, aber immer bezogen auf den Sohn, als in welchem die Welt ihren ewigen und die sündige Welt auch ihren geschichtlichen Mittler hat, und zugleich vorausdeutend auf die Mittheilung des Geistes der Wahrheit und der Heiligung, durch welchen wir erst in Stand gesetzt werden, die Welt und die Menschheit in einem neuen und freudigen Lichte zu sehen. Dieß ist also die der Bedeutung des Weihnachtscyklus wahrhaft gemäße Anwendung der Trinitätslehre auf die allgemeinen und bleibenden Natur- und Menschheitsverhältnisse, und es läßt sich leicht zeigen, daß ohne eine solche die hierher gehörigen Gegenstände entweder mechanisch oder gnostisch oder eudämonistisch aufgefaßt werden müssen: das Erste, wenn ein Gott gelehrt wird, der ohne einen aus ihm hervorgehenden

der Verschiedenheit des Inhalts, sondern nur das der einer jeden eigenthümlichen Form ist.

Unsere Untersuchung, insofern sie von einem Vorausgesetzten und Zugestandenen auszugehen hat, bedarf zuerst der Beantwortung gewisser allgemeiner Fragen, die sich auf das Verhältniß der bezeichneten Lehre zu dem Gebiete kirchlicher Thätigkeit, welches sich in der Predigt zu erkennen gibt, beziehen; sodann wird sie zu dem mehr Besonderen herabsteigen und zu zeigen suchen, wie in den einzelnen Geistesacten, durch welche die wahre Predigt zu Stande kommt, sich die Nothwendigkeit, jene Lehre zum Bewußtseyn zu bringen, kund gibt.

Erster Abschnitt.

In der ersten Beziehung wird es auf das Dreifache ankommen: einmal anzuerkennen, wie die Trinitätslehre sich als eine und dieselbige, sich selbst gleiche, wirklich in der Gemeine, vor welcher gepredigt werden soll, vorfinde; sodann, welche Bedeutung dieses Gemeinliche oder Kirchliche für die Idee der Predigt habe; zuletzt, welches Recht in Bezug auf den Vortrag der Dreieinigkeitslehre der individuellen Mannichfaltigkeit der dogmatischen Auffassung von Seiten der Prediger vorbehalten bleibe.

I. Die christliche Kirche und also auch die christliche Gemeine, als welche nichts Anderes als die in zeitlich-räumlicher Sichtbarkeit und Gliederung erscheinende Kirche selbst ist, hat nicht nur ein im Glauben festgehaltenes Bewußtseyn vom Vater, vom Sohne und vom heiligen Geiste, sondern auch vom göttlichen Einsseyn dieser drei Persönlichkeiten, und dieß wesentlich und fortwährend deßhalb, weil sie sich des Inhalts der Taufe als des ihren Glauben an Gott vollständig aussprechenden Sacraments bewußt ist. Und dieses Verhältniß wird nicht gestört durch eine mögliche Verschiedenheit in Erfassung der Taufe, wie sie bei den Kirchen-

darauf hinzuweisen, wie sie ohne Bezug auf die Trinitätslehre nicht gründlich und wirksam gepredigt werden können. Unter diesem Bezuge verstehen wir das, daß einerseits der Vater als der die Erlösungsthat des Sohnes nicht nur Zulassende und vorsehungsvoll Veranstaltende, sondern als der durch sein Einsseyn mit dem Sohne sie mit Vollbringende, sie nach der Heiligkeit und Gerechtigkeit seiner Liebe gerade so Wollende und in ihr sich selbst Offenbarende gezeigt werde, und andererseits, daß der heilige Geist nicht nur als der um diese That der Versöhnung der Welt und darauf folgenden Verherrlichung des Sohnes wissende und sie als das Tiefste der Weisheit und Erkenntniß weissagende Geist kund werde, sondern zugleich als der in Christi Person wirksame, sie vollendende, durch sie hindurch und von ihr aus den Werth, das Verdienst und die Kraft der Erlösung der Menschheit aneignende Geist erscheine. Beides ist gegeben durch den Inhalt der Erlösungslehre selbst; beides ist unerläßlich, wenn die Predigt von dieser nicht auf Irrwege gerathen soll; beides, zusammengenommen mit der Erlösungslehre selbst, bildet aber auch ein neues Moment der Dreieinigkeitslehre, ein neues Zeugniß für sie. Gegeben ist beides, weil nur diejenige Erlösungs- und Versöhnungslehre schriftmäßig und christlich seyn kann, wobei der einige Gott selbst als Urheber unserer Erlösung, er selbst als der Versöhner (vgl. 2. Kor. 5, 19: „Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit sich selber") und seine Liebe in ihrer höchsten und lebendigsten Krafterweisung in jener erscheint, und weil die Erlösung in demselben Maße als außerhalb der Menschheit, also auch uns äußerlich, also magisch, also unwürdig unserer gottähnlichen Natur, erscheinen würde, als nicht der Geist der Heiligkeit selbst sie, daß ich so sage, begleitete, sie mit vollbrächte und jedes Stadium ihrer Vollziehung innerhalb der Menschheit und Aneignung von Seiten derselben zu einer Auswirkung der Heiligkeit, einer Erneuerung sittlicher Reinheit, einer Verherrlichung der Tadellosigkeit und Erhabenheit Got-

philosophische Fassung, sondern daß sie alles Uebrige in der Lehre stützt. Sie ist kein willkürliches Axiom, etwa Satzung der Kirche im hierarchischen Sinne, sondern sie ist das vom Daseyn und Glauben der christlichen Kirche als solcher unzertrennliche Axiom ihres innersten Bewußtseyns, das zwar durch die Irrlehre im Verstande verdunkelt, aber nicht ausgetilgt werden kann. „Eine allgemeine christliche Kirche glauben" heißt glauben, daß sich die wirklichen Glieder derselben ihres Getauftseyns auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes so bewußt bleiben, daß sie (um es recht concret auszudrücken) mit einem alten deutsch-reformirten Kirchengebete zu Gott sagen werden: „Himmlischer Vater, der du mit deinem Sohne und heiligen Geiste regierest in Ewigkeit," oder, was darin liegt, daß sie den Vater mit dem Sohne und heiligen Geiste als den einigen Gott anbeten und glauben. Und diesen Glauben können auch Hunderte unserer heutigen Lichtfreunde, Hunderte derer, die die Taufe ihrer Katechumenen so erklären, daß sie auf den Namen des einigen Gottes und seines Geistes und zugleich auf den Namen eines weisen Galiläers geschehe, einer Gemeine nicht rauben. Sie können ihn, wie schon gesagt, durch Irrlehre und Vernunftschein begraben, aber er wird auferstehen; es gilt von ihm, was von Christus, „wie es denn unmöglich war, daß er von dem Tode sollte gehalten werden" (Apostelgesch. 2, 24.). In dem Kerne der Gemeine (wenn sie als christliche Gemeine zusammen bleibt) wird früher oder später durch das vom Geiste Gottes in sie gepflanzte Glaubensleben, dem gesunder Sinn, Schriftkunde, Erfahrung, Gelehrsamkeit, Beschämung über Vorurtheile und Ungenüge an der künstlichen Schwäche der Irrlehre, vor Allem Gebet und Gnade zu Hülfe kommen werden, sich wieder das Bewußtseyn erheben: Wir glauben an den einigen wahren Gott, der sich geoffenbart hat als Vater, Sohn und heiliger Geist; und dieß Bewußtseyn ist ebensowohl Lebens- als Lehrgrund

feste und die Adventszeit zum Weihnachtsfeste), die Pfingsttage mit dem Trinitatisfeste, sondern die ganze letzte Hälfte des Kirchenjahres, welche als eine der Betrachtung der Lebensverhältnisse, wie sie innerhalb der Kirche durch die Kraft des heiligen Geistes erneuert und geheiligt werden sollen, gewidmete anzusehen ist. Der heilige Geist, welcher hier als der verheißene, der gesandte, der Geist der Wahrheit, der schlechthin heilige und in der Gemeine Wohnung machende aufzufassen und zu bezeugen ist, stellt sich eben dadurch in einer dreifachen Beziehung dar: einmal als Geist Gottes schlechthin, also des Vaters, als vom Vater ausgehender Geist, sodann als der Geist, dessen Bleiben und Wohnen im Volke Gottes durch das Werk und Verdienst Christi vermittelt ist, und sodann als der in sich selbst schlechthin heilige Geist, dessen Gegenwart heiligend, dessen Wesen die Heiligkeit selbst und somit auch die Wahrheit ist. Dieses Dreifache liegt im Begriffe des heiligen Geistes, und somit schließt sich eine trinitarische Beziehung von selbst und unvermeidlich an die dem christlichen Glauben gemäße Festhaltung dieses Begriffes an. Dieß erfordert noch eine etwas genauere Auseinandersetzung. Indem der heilige Geist als der Geist Gottes gefaßt wird, und eben damit als ein ausgehender, ein gesandt werdender, ein von der Persönlichkeit des Sendenden unterschiedener, gemäß dem alttestamentlichen und ins neue Testament herüber genommenen Grundbegriffe vom göttlichen Geiste (hierauf beruht die Bedeutung der Worte Christi Apostelgesch. 1, 4. 5. in Verbindung mit den johanneischen Stellen im 14., 15. und 16. Kapitel des Evangeliums), wird seine absolute Göttlichkeit, sein schlechthin aus Gott stammendes Wesen, also seine Gottheit bezeugt, denn gewiß wird von Allem, was er sagt und wirkt, anzuerkennen seyn, daß es schlechthin göttlich und Gottes Wort und Werk sey, was von einem Geschöpfe zu sagen unmöglich wäre. Es wird aber eben damit auch unmöglich gemacht, den heiligen Geist vom Vater zu trennen, ihn anders

an sich warm und praktisch wirksam zu machen, unmöglich, wie die Geschichte der protestantischen Kirche seit sechzig Jahren lehrt. Nicht verletzt wird aber dieser Grundsatz dadurch, daß man, der Schrift gemäß und in erforderlicher Beziehung auf das Ethnische und Pantheistische, den Vater des Herrn Jesu Christi den einigen und wahren Gott nennt.

3. Der christliche Prediger ist verpflichtet, durch alles sein Predigen immer wieder denjenigen Grund zu legen, von welchem aus die Gemeine trinitarisch denkt und denken lernt, welcher kein anderer ist, als die durch den Gehorsam und die Liebe, das Verdienst und das Leiden Jesu Christi vollbrachte Erlösung; denn wo diese bezeugt und gepredigt wird, da entsteht immer neu die Ueberzeugung, dieses Werk der Erlösung, durch welches die ganze Seligkeit des menschlichen Geschlechts bedingt ist, sey wahrhaft und ganz das Werk Gottes, also sey auch der, welcher es menschlich-persönlich vollbracht hat, eins mit dem ihn sendenden Vater und Gott, und der das Werk innerlich vollendende heilige Geist sey der Mitwisser des Werks wie der Inhaber aller zu seiner Auswirkung nothwendigen Gottesmacht.

II. Die zweite allgemeine Frage ist die, wie sich das kirchliche Wissen um diese Lehre, welche, obwohl in anderer und primitiverer Art, als der Standpunct der schleiermacher'schen Dogmatik es mit sich bringt, als der Inbegriff der gesammten christlichen Lehre betrachtet werden muß, zur Predigt als der kirchlich-gottesdienstlichen, schriftauslegenden Rede verhalte. Denn man könnte sagen, obwohl die Trinität ohne Zweifel als tiefes Glaubensbewußtseyn in der Gemeine lebe, so folge doch nicht daraus, daß sie in der Predigt ausgesprochen werden müsse oder auch nur dürfe, da einerseits die Predigt homiletisch auslegend nur aussprechen könne, was die Schrift an die Hand gibt, und andererseits die Trinitätslehre ein Mysterium sey, das eben so wenig als die Mysterien der persönlichen Frömmigkeit auf die Kanzel gehöre. Allein, was

höheren, ewigen Lebens pflanzen kann (Joh. 14, 16. 17. 15, 26.). In dieser seiner Eigenschaft als Geist der Heiligkeit und der Wahrheit ist er auch verschieden vom Sohne, der nicht schlechthin Geist ist, sondern Menschensohn in verklärter, geistdurchdrungener Leiblichkeit, wie ihn denn Jesus einen Anderen zum Unterschiede von sich selbst nennt (Joh. 14, 16). Hierin, in der Gleichstellung, die mit der Unterscheidung zugleich gegeben ist, liegt schon die Persönlichkeit des heiligen Geistes, die freilich auch dadurch sich erkennbar macht, daß überall die persönlichen Thätigkeiten Gottes und Christi ihm beigelegt werden, wie das Lehren, Trösten, Ueberführen, Erinnern u. s. w. (vgl. Joh. 14, 26. 16, 8.), so daß also jedenfalls die Schrift die Persönlichkeit des Vaters und Christi als die im heiligen Geiste sich voll und ganz offenbarende und wirksame lehrt. Darauf kommt es aber hier deßhalb an, weil somit auch in der Lehre vom heiligen Geiste sich die Trinitätslehre, die Lehre von dem Einen Gotte in den drei Personen (dieß ist einfacher und reiner, als zu sagen: die Lehre von drei Personen oder Persönlichkeiten in Einem Gotte) vorfindet und gar nicht getrennt werden kann von der richtigen, homiletisch wirksamen Behandlung der Lehre vom heiligen Geiste selbst. Unter diese Behandlung fällt aber begreiflicherweise Alles, was sowohl die christlich-kindliche Befolgung der Gebote des Vaters, als die persönliche Aneignung des Heils in dem Mittler, als endlich die christliche Durchgeistigung der Lebensverhältnisse betrifft.

Ohne eine trinitarische Behandlung der Lehre vom Geiste muß das ganze ethische Gebiet des Christenthums entweder gesetzlich oder idealistisch, d. h. als bloß durch die Kraft der Idee oder des Wissens zu bestimmend, oder (und das ist ein noch immer nicht aufgezehrtes Erbtheil der rationalistischen Periode) sentimental behandelt werden, und dieses Dreifache ist unhomiletisch.

II. Die Behandlung des Textes ist das zweite Gebiet, in welchem sich in Bezug auf die einzelne Predigt die

Wenn es nun also irgend ein Verhältniß der Dreieinigkeitslehre zur Predigt geben muß, so kann dieß nicht begriffen werden, als durch einen Blick auf die Art, wie überhaupt das kirchlich Objective der Lehre sich zur Predigt verhält. Das kirchlich Objective im engeren und eigentlichen Sinne ist das Bekenntniß, bestehe es nun in einer oder mehreren urkundlichen, öffentlichen Schriften, deren Einheit vorausgesetzt und zugleich immer vollkommener angestrebt wird; im weitern Sinne ist es die dogmatisch-theologische Wissenschaft, und beide Arten der objectiven Erkenntniß sind nur beziehungsweise aus einander, sie sind auch immer in einander. Auch das unentwickeltste kirchliche Bekenntniß enthält einen Keim und Anfang dogmatischer Erkenntniß in sich; und auch die vollkommenste dogmatische Wissenschaft, wenn sie nur nicht als nicht christliche Speculation und Kritik mit Unrecht jenen Namen usurpirt, wie die straußische, steht auf dem Boden des rein kirchlichen Bekenntnisses und will eigentlich nur das Bewußtseyn der Kirche (das diese durch Schrift und heiligen Geist hat, nicht das bloße Gefühl der Kirche) entfalten.

Während nun das Bekenntniß, als symbolisches Buch betrachtet und vorhanden, ohne Zweifel, gemäß aller kirchengeschichtlichen Erfahrung, eine größere Bedeutung für das Lehramt als für das Ganze der Gemeine hat (für die letztere eigentlich nur insofern, als es sie sichert, daß durch das Lehramt ihr nichts vom Inhalte des Glaubens entwendet, noch derselbe verfälscht werde), gibt es eine zwiefache Form des Bekenntnisses, welche der ganzen Gemeine völlig gleichmäßig angehört und von ihr festgehalten werden muß; dieß ist der Katechismus und die Liturgie. Die hohe, immer noch nicht genug erkannte kirchliche Bedeutung von jenem (wegen welcher eben die Vervielfältigung der Privatkatechismen ein Uebel ist) beruht auf der für Alle gleiche Gültigkeit habenden und für das Leben behaltenden Begriffsbestimmtheit; die Liturgie hat dagegen die Grundgefühle christ-

seyn der drei Personen in Eins zusammengeht; es ist religiös-kirchliche Einheit, denn dies Bewußtseyn ist allen glaubenden Kirchengliedern, aber auch nur diesen, gemein.

Indem nun behauptet wird, die Trinitätslehre sey die in jeder Predigteinheit enthaltene Lehre, so wird damit keinesweges gesagt, die Trinitätslehre als solche müsse in jedem Thema ausgedrückt seyn, sondern sie ist nur der zum Grunde liegende, Alles tragende Gedanke, der, nach dem unendlichen Reichthume seines Inhalts, sich in den unendlich vielen möglichen Auffassungen christlicher Gegenstände, die in einer Predigt vorgetragen werden können, spiegelt, wieder erkennen läßt und seine Wahrheit und Kraft kund macht. Die Lehre als solche soll nicht das Thema bilden (es sey denn etwa am Trinitatisfeste), sondern die Sache, die freilich bis zu einem gewissen Grade im Verstande jedes Christen Lehre werden muß, soll solche Themata bilden, in denen diese Lehre mit gesetzt ist und als Anschauung, als lebendiges Bewußtseyn sich durch Alles hindurchzieht und bewährt. Die Lehre nach ihrer vorherrschend dialektisch-verständigen Seite in der Predigt vorzustellen, wäre in vielen Beziehungen ein homiletischer Fehler, eine unhomiletische Didaktik; die Lehre nach ihrer sachlich-mächtigen Wirksamkeit im Bewußtseyn, d. h. im Gemüth und Verstande der Gemeine zugleich nicht geltend zu machen in der Predigt, wäre eine unkirchliche Haltungslosigkeit, ein Mangel an christlichem Charakter der Predigt.

Von diesem Standpuncte aus wird man auch die weitere Behauptung verstehen und sie nicht über ihren natürlichen Sinn ausdehnen, nämlich daß in den Theilen einer jeden Predigt sich eine Beziehung auf je eine von den drei Personen der Trinität finden müsse. Dieß muß deßhalb geschehen, kann nicht umgangen werden, geschieht gewissermaßen von selbst, weil die drei Personen Alles zum Bewußtseyn bringen, was die Heilslehre umfaßt, und zwar in der Ordnung und in dem Verhältnisse zum Bewußtseyn bringen, in welchem es zum Mittelpuncte und Inhalte des christlichen Glaubens steht. Man fasse nur dieß nicht

wenn der erste Theil immer vom Vater, der zweite
ohne und der dritte vom heiligen Geiste handeln
Nicht nur würde dieß zum todten und tödtenden
tismus werden, sondern es würde auch eine jedes=
Dreitheiligkeit fordern, die unmöglich für jedes Thema
) seyn kann. Aber man fasse es so, daß in jedem
in welchem sich das Ganze eines bestimmten The=
ach einer besonderen Seite hin ausdrückt, deßhalb
ndig die eine oder die andere oder zwei der göttlichen
n vorzugsweise ins Auge gefaßt werden müssen, weil,
r vorher gezeigt, jedes Thema in seiner Art deren
und Zusammenstimmung in sich enthält. Weil es
iders möglich ist, als daß die eine Seite eines christ=
Gegenstandes und homiletischen Thema's vorzugsweise
ı Vater zurückgehe, die andere dann nothwendig Per=
) Werk des Sohnes zum Bewußtseyn bringe, woran
nn vermittelnd oder vorbereitend, oder folgernd ein
auf die Kraft und Wirksamkeit des heiligen Geistes
ßen wird, eben deßhalb müssen auch die Theile eine
ung auf die Trinität haben; ja, jeder Theil auf die
Trinität, aber vorzugsweise auf eine der Personen,
die homiletisch=kirchliche Lebendigkeit des Glaubensbe=
yns kann die Personen nicht getrennt von der göttli=
Einheit auffassen. Hieraus folgt nun gar nicht, daß
redigt drei Theile haben müsse; denn das Thema kann
em Verhältnisse zum Texte von der Art seyn, daß es
Theile hervorbringt, von denen dann der eine, und in
egel der zweite, die Beziehung auf zwei der göttlichen
ıen in inniger, fast untheilbarer Durchdringung ent=
wird. Die Frage, wie es denn in dieser Beziehung
ier Theilen sich verhalte, gehört deßhalb nicht hierher,
ılle homiletische Viertheiligkeit sich auf eine Dichotomie
führen läßt, und in den meisten Fällen auch richtiger
orn herein sich als solche darstellen wird. Fünf Theile
n sich von selbst auf drei zurück, und so weiter. Nur

im Vorbeigehen stehe hier die Bemerkung, wie selten schon die Viertheiligkeit sich auch dem echten Theilungsverfahren bei einer wahren homiletischen Einheit rechtfertigen lasse.

Durch Beispiele das Gesagte zu erläutern, liegt außerhalb der Grenzen dieses Aufsatzes. Allein die Anwendung der aufgestellten Grundsätze auf die Hauptgattungen der Texte erscheint zur Verdeutlichung jener selbst fast nothwendig. Hierüber noch Folgendes:

1. Bei historischen Texten muß das Gefügtseyn des Ereignisses, der Zusammenhang desselben mit der Weltgeschichte und den freien Handlungen einzelner Personen auf Gott schlechthin, oder, christlich=concret ausgedrückt, auf den Vater bezogen werden, weil nur so die Anknüpfung des gesammten geschichtlichen Weltbewußtseyns an das einheitliche Gottesbewußtseyn erreicht werden kann. Doch muß dieß geschehen unter der Voraussetzung der Festhaltung eines solchen Begriffs vom Vater, wobei das Gottseyn des Sohnes und des Geistes im Bewußtseyn bleibt. Der höchste Gotteszweck jeder Thatsache kann nur die Bekehrung zu Christus oder die wachsende Gemeinschaft mit ihm, die fortschreitende Gestaltung der Gemeine nach seinem Bilde seyn. Das Mittel muß in angemessener Weise stets die Wirksamkeit des heiligen Geistes durch das Wort Gottes seyn.

2. Bei Lehrtexten werden wir vorzugsweise dogmatische und eben solche moralische unterscheiden müssen; denn es ist eine zu weit getriebene Behauptung der wesentlichen Einheit des Dogmatischen und Moralischen im Christenthume, daß nicht jener Unterschied innerhalb des Gebiets der kirchlichen Lehre sich darstelle, wie sich leicht belegen läßt. Bei dogmatischen Texten ist die Eigenschaft oder die Thätigkeit Gottes, die den Hauptgedanken bildet, entweder so zu fassen, daß Gott schlechthin, und zwar gleichsam in verhüllter Trinität, zum Subjecte gemacht wird, oder so, daß entweder die allumfassende Liebe des Vaters, d. i. sein Rathschluß in Christus, oder die Offenbarung und Erscheinung Gottes im

und als Sohn, oder die Heiligkeit Gottes als des
n, reinigenden, einwohnenden Geistes in die Mitte
:n den moralischen Texten erscheint das zu Thuende
: als Forderung (Gebot) oder als Rath oder als
as Letzte natürlich schon unter Voraussetzung eines
:n heiligen Geist gewirkten geistlichen Sinnes in der
Wie auch die Einheit hier ausgedrückt werde, es
jeder von jenen Formen die dreifache Beziehung er=
werden, theils auf Gott den Vater als Gesetzgeber,
ıf die zur Erfüllung des Gesetzes bestimmte Mensch=
lche aber ihre Urbildlichkeit, Entsündigung und Be=
; zum reinen Guten nur in ihrem Haupte Christus
ils auf eine die menschliche Mannichfaltigkeit der Per=
Anlagen, Standpuncte, Verhältnisse und Lebensauf=
:inigende und zu gliedlicher Gemeinschaft belebende
nkeit des heiligen Geistes.

Bei Texten über innere Erfahrung, Anschauungs=
ıpfindungsleben der Christen, ihre Zuversicht, Hoff=
Liebe, Freude, Schmerz u. s. w. kommt vorzüglich
:elle der geistlichen Empfindung zur Sprache, und
Gott, und hier wird es das Rechte seyn, Gott den
igen mehr oder minder ausdrücklich vorzustellen, da
ie Gefahr eines pantheistischen Naturalismus oder
latur und Gnade vermischenden Mysticismus sich
wird vermeiden lassen. Sodann wird man das Ob=
Empfindung zu bezeichnen haben; dieß ist Gott in
s, der Vater im Sohne, dieser soll geliebt, gelobt,
:icht werden. Endlich wird es darauf ankommen,
erden der Empfindung, ihre Behandlung und Zucht,
:annichfaltigkeit und Einheit, endlich ihre Heiligung
:rklärung durch Kreuz und Leiden zu zeigen, und dieß
t theils durch die Lehre vom heiligen Geiste, theils
die von der erziehenden Liebe des Vaters, der uns
zum Sohne bringen will. Und an diesen Andeu=

tungen, die mehr beispielsweise aufgefaßt seyn wollen, sey es genug.

III. Es bleibt uns noch übrig, den Einfluß der Dreieinigkeitslehre auf den homiletischen Stil in's Auge zu fassen. Wir schicken die doppelte Bemerkung voraus, daß hier die allgemeinsten Grundsätze über den guten homiletischen Stil als bekannt vorausgesetzt werden, und daß das von uns zu behandelnde Gebiet nur eine Abtheilung von dem ganzen Felde der Lehre von der Predigtsprache sey. Fast nur mit Nennwörtern, in gewissem Sinne mit Eigennamen, nämlich den göttlichen Namen, kann sich unsere Untersuchung beschäftigen, allein, wie von selbst einleuchtet, mit Nennwörtern, deren Gebrauch einen weithin wirkenden Einfluß auf den ganzen homiletischen Sprachgebrauch haben muß. Ob und wie man Gott in trinitarischer Beziehung benenne, dieß bedingt eine ganze Reihe von Benennungen unserer Beziehungen zu ihm und unter einander; einige werden dadurch unmöglich, andere nothwendig.

Es handelt sich hier vornehmlich um den Gebrauch der Namen: Gott, der Herr, der Vater, der Höchste; Jesus Christus, der Sohn, der Herr, der Heiland, der Erlöser, der Mittler, der Seligmacher, der Meister; der heilige Geist, der Geist Gottes, der göttliche Geist, der Geist, der Geist der Wahrheit, der Geist des Vaters und des Sohnes.

1. Der Ausdruck Gott, als die umfassendste Bezeichnung des einigen und wahren Gottes, sofern man alle Beziehungen zur und alle Unterschiede von der Welt auf das einfachste aussprechen und sich zugleich (wie es recht ist) einen sprachlichen Anknüpfungspunct für die Verständigung mit den Nichtchristen offen halten will, ist durchaus unentbehrlich für gewisse Gebiete der Predigt, theils für die vorbereitenden, allgemeinsten, anknüpfenden, theils für die mit der Fülle der Erkenntniß und Erfahrung gleichsam gesättigten. Es ist daher ein Irrthum, zu meinen, er könne ganz entbehrt werden, es sey rationalistisch oder deistisch, ihn zu

jen, statt seiner müsse man immer „der Herr" sagen.
bel selbst widerlegt diese Ansicht durch ihren abwech-
Gebrauch der Namen Elohim und Jehovah, welchen
el gründlicher auf den Sinn und die Absicht des
tellers als auf Verschiedenheit der Urkunden und
er zurückführt *). Es ist durchaus oft Bedürfniß und
rch die Oekonomie eines bestimmten Ortes der Pre-
ordert, daß das allgemeinste Wort angewandt werde,
veil es gerade jetzt auf die allgemeinste Vorstellung
it, theils weil man der trinitarischen Fülle so gewiß
ß man, ohne sie zu bezeichnen, sie doch in der Be-
ig der höchsten Einheit wiederfindet. Wenn Aeltere
euere, recht fest Gegründete „Gott" sagen, so weiß
us dem ganzen Zusammenhange, in welchem sie es
ganz gewiß, daß sie Vater, Sohn und Geist in Ge-
haben, und dieß gibt dann den entwickelten ökono-
Lehren eine ganz eigene Majestät und Einfachheit.
er Ausdruck „der Herr" ist bekanntermaßen in unserer
en Bibelsprache Uebersetzung von dem hebräischen Je-
und ist überall anzuwenden, wo Gott als der in
Volke durch Wort und That offenbarte Ewige, Herr,
, Wahrhaftige bezeichnet werden soll, und er macht
em der Gemeine, dem Volke Gottes eigenthümlichen
arungs- und Glaubensbewußtseyn stets einen ganz
Eindruck von geheimnißvoll-klarer Erhabenheit. Die
en Testamente sehr häufige Redeweise „der Herr, un-
ott," ist deßhalb nicht in vielen Fällen unserer homile-
Sprache angemessen, da sie eigentlich bei Herr (Je-
) die Eigenschaft des Eigennamens in höherem Maße
sſetzt, als wir jemals in das Wort hineinzulegen Ur-

Vergl. nach meiner Abhandlung de usu nominum Dei in libro
Geneseos (in commentat. 1821) die weit eingehenderen Be-
handlungen des Gegenstandes von Hengstenberg, Kurtz
u. A.

sache haben. Dennoch thut der Ausdruck da, wo die Gemeine vorzugsweise unter der Vorstellung des Volkes Gottes ins Auge gefaßt wird, oft eine sehr erwünschte Wirkung. Dagegen ist das Wort Jehovah gewiß ganz aus unserer Predigtsprache zu verbannen, denn es muß uns, theils gelehrt, theils fremdartig (da es in der deutschen Bibel nicht vorkommt), in das specifisch Israelitische zurückversetzen. (In Liedern dagegen wird es unter Bedingungen zu dulden seyn.) An die Stelle des Ausdrucks „der Herr, unser Gott," ist durch eine eigene und doch aus dem christlichen Standpuncte wohl zu erklärende Weise der andere „Gott der Herr" geworden, den wir da zu gebrauchen haben, wo eine gewisse Verbindung des allgemeinen, auf die Schöpfung gehenden Bewußtseyns mit der Vorstellung von dem geoffenbarten Gotte bezweckt wird. Luther ist durch die Umgestaltung des Jehovah Elohim, κύριος ὁ θεός, dominus deus, in allen gleichen Stellen von 1 Mos. 2, 4. an in jene Zusammenstellung der Begründer dieses Gebrauchs. Die Redensart „unser Herr Gott" ist dagegen, als zu sehr aus dem gemeinen Leben, und zwar dem oft nicht andächtigen, herrührend, aus der Predigt zu verbannen. Da in aller Offenbarung eine gewisse Enthüllung der Trinität ist, so deutet sich diese stets durch den Ausdruck von Gott „der Herr" an, aber freilich mehr ahnungsweise und verschwiegen a). — Gott der Vater ist derjenige neutestamentliche, feierlich-herzliche Ausdruck, welcher die geoffenbarte Liebe Gottes zu bezeichnen am geeignetsten ist: einerseits die ewige, wesentliche Liebe, die er gegen den aus ihm und bei ihm seyenden Sohn hat, und in ihm zu uns, in welchem Falle wir echt apostolisch und paulinisch hinzusetzen: der Vater unseres Herrn Jesu Christi;

---

a) Vergl. über den Gebrauch beider Namen im christlichen Lebensverkehr mein Gespräch „die göttlichen Namen" in der Zeitschrift: die Wahrheit zur Gottseligkeit, von C. H. G. Hasenkamp, 4. Heft. Bremen 1829.

Vater, dem Vater Jesu Christi, nicht nährt, kann nicht nur die Naturgefühle und allgemeinen Lebensanschauungen nicht christlich-religiös gestalten und beleben, sie kann nicht nur die gesammte reiche und herrliche Eigenschaftslehre des alten Testaments nicht wahrhaft in Bewegung setzen, sondern sie kann auch die Verbindung des Gesetzes mit der Gnade, der Erlösung mit dem Gerichte, kurz des Anfangs mit dem Ende in der göttlichen Oekonomie nicht gehörig ins Licht stellen. Die lichtvollsten und trostreichsten Gleichnisse, wie Matth. 21, 33. die Sendung des Sohnes nach den Knechten, der ganze paulinische Lehrtypus, der sich in dem Ausspruche concentrirt: „Welcher auch seines eigenen Sohnes nicht verschont, sondern hat ihn für uns Alle dahin gegeben: wie sollte er uns mit ihm nicht Alles schenken?" wird von einer extrem herrnhutisch-patripassianischen Richtung, komme sie vor, wo sie wolle, liegen gelassen, wenigstens nicht wahrhaft ins Licht gestellt. Monophysitisch im weiteren Sinne nenne ich die Ueberschreitung der rechten Grenze von dieser Seite, wenn die Person Christi fast nur als Person in der Gottheit, nicht als Menschensohn und Messias, behandelt wird, wodurch zu jenem vorher Bemerkten noch der Verlust der huldreichen Liebenswürdigkeit des Schönsten unter den Menschensöhnen und der Kraft seines Beispiels, so wie eine mystische Unvollziehbarkeit der Vorstellung von Christus und eine Verwechselung des heiligen Geistes mit Christi gottmenschlicher Persönlichkeit selbst hinzukommt. Der gnostisch-idealistische Abweg ist der, wenn über der Idee der verwirklichten Einigung der göttlichen und menschlichen Natur die Lehre vom Sündenfalle und der Sünde, vom Rathschlusse Gottes, von der Sendung und Menschwerdung des Sohnes und der von ihm vollbrachten Versöhnung mit Allem, was daraus folgt, verabsäumt oder in die bloße Idee der sich selbst entwickelnden, in Christus ganz herausgetretenen Menschheit verflüchtigt wird. Ansätze zu allem diesem entwickeln sich aus älteren und neueren Standpuncten; dieß beweist

auch in der Predigt gebraucht werden, als er in den Evangelien der vorherrschende ist; doch bringt es die nicht eigentlich evangelistische Bestimmung der Predigt mit sich, daß der Gebrauch desselben auf einer sichern Grundlage der Anerkennung Jesu als des eingebornen Sohnes, und namentlich als des Seligmachers (weil ja dieß der Sinn des Namens ist, vgl. Matth. 1, 21.), beruhe und mit einer gewissen Zartheit auf jener Grundlage angewandt werde. Ohne sie macht der bloße Gebrauch des Namens fast unvermeidlich den Eindruck eines mehr oder minder vorhandenen trockenen und kalten Ebionitismus. Der Ausdruck „der Herr Jesus" ist nicht nur nach der Schrift berechtigt, sondern er hat auch da eine besondere Angemessenheit und Wahrheit, theils wo es nöthig ist, den Schein des so eben erwähnten Ebionitismus abzuwehren, theils wo es Aufgabe und Absicht ist, den persönlich Handelnden in seiner sich als Herrn verkündigenden, sanften Majestät vorzuführen. Eben deßhalb muß man sich in dieser Zusammenstellung gleichsam Jesus als Apposition denken, nur als eng angeschlossene. Uebrigens darf diese Zusammenstellung am wenigsten typisch und ausschließlich werden, weil sie dann auch gleich phraseologisch seyn würde. „Christus" ist der große, herrliche Name, in welchem das prophetisch Geweissagte, das von oben stammende Königliche, das schlechthin Heilige und Gesalbte des Heilandes unersetzbar ausgedrückt wird. Dazu werde er angewandt, nur stets mit Festhaltung des göttlich Königlichen, des rein und von particularistischer Schale gelösten, gleichsam ewig Israelitischen, was darin liegt. Die Verflüchtigung in die ideale, fast gnostische Vorstellung eines bloß gedachten, denkbaren oder dem geschichtlichen substituirten Christus ist, auch nur so weit der Stil darauf hindeutet, verwerflich. Der Ausdruck „der Herr Christus" ist, weil tautologisch, weniger passend.

Was nun diejenigen Nennwörter betrifft, in denen von selbst das trinitarische Verhältniß mehr hervortritt, so füh-

nothwendig noch Manches unbestimmt und unerörtert blei-
ben. Es konnte bisher immer noch scheinen, als sey zwar
eine gewisse Berechtigung, ja Nothwendigkeit vorhanden, auf
diese Lehre Rücksicht zu nehmen, allein doch sey zu zweifeln,
ob diese Rücksicht nicht mit anderen anerkannten Forderun-
gen der Entwerfung und Ausbildung einer Predigt in Wi-
derstreit treten werde, ob jene nicht wenigstens mehr als ein
Außenwerk der Predigt, als etwas von einem anderen, als
dem homiletischen, Standpuncte aus Gebotenes erscheinen
müsse. Erst wenn dieser Zweifel, diese Ungewißheit durch
ein Eingehen in die Hauptacte der Hervorbringung einer
Predigt gehoben worden, indem von diesen nachgewiesen
wird, daß sie ohne eine Anwendung, ja Mitwirkung der
Trinitätslehre gar nicht so zu Stande kommen können, daß
der Idee der christlichen Predigt Genüge geschehe, erst dann
wird die zwiefache Aufgabe gelöst seyn, der Predigt dieses
Gebiet zu sichern und die Lehre selbst homiletisch zu erläu-
tern oder eigenthümlich zu begründen.

Zu diesem Zwecke fassen wir die drei Momente in der
Entwerfung und Ausbildung einer Predigt ins Auge: 1) ihre
Beziehung zu einem gewissen Zeitpuncte des Kirchenjahres;
2) die zu ihrem Wesen gehörende Behandlung eines Textes,
und 3) die homiletische Behandlung der Sprache. Gewis-
sermaßen decken sich diese drei Gebiete mit dem, was man
in der herkömmlichen Homiletik Erfindung, Eintheilung und
Stil nennt; das letzte durchaus, die beiden ersten nur in-
sofern, als wir alle Erfindung an das kirchliche Bewußtseyn
des gläubigen Mitlebens der Gemeine mit ihrem Herrn und
Haupte knüpfen, und als wir alle Einheit und Gliederung
der Predigt, obwohl auf sehr mannichfaltige Weise, von dem
Texte abhängen lassen. Dieses wird hier vorausgesetzt oder
bedarf wenigstens hier keiner weiteren Ausführung; genug,
daß wir das Recht haben, unsere Entwickelung an jene drei
Hauptpuncte anzuknüpfen.

I. Die Predigt in ihrem Bezuge auf einen

Gott dem Vater zu bezeichnen, so genügt das Nennwort „der Sohn," und hat sogar in dieser Weise einen besonders einfachen und im reinen und erhabenen Sinne mystischen Charakter, wie in den Stellen Joh. 3, 35. 5, 23. 5, 19. 6, 40. 8, 36. 14, 13. 1 Joh. 2, 23. 1 Kor. 15, 28. Hebr. 7, 28. Dieß ist der am meisten trinitarische Sprachgebrauch sowohl für das contemplative als das homiletisch=didaktische Gebiet. — Der Name „des Menschen Sohn," an sich gewiß einer der am schwersten, wenigstens seinem Ursprunge nach, zu erklärenden Namen Christi, hat zwar einen eignen Reiz, beides, durch die Einzigkeit der Persönlichkeit und durch die Wirklichkeit der Menschheit Christi, die hier wörtlich hervortritt; dennoch möchte er nur selten anwendbar seyn in der Predigt, mehr in den exegesirenden Theilen derselben. Das Trinitarische desselben liegt in dem göttlich Herabgelassenen des hier ausgesprochenen Begriffs. „Der Heiland" — dieser Name gehört überall dahin, wo inneres und äußeres Uebel, Sünde und Tod zugleich, als durch Christus überwindbar und überwunden bezeichnet werden soll. Er ist ein unentbehrlicher Ausdruck, um in der Person des Herrn den Befreier von dem Elende, darunter die Menschen leiden, hinzustellen. Das Mächtig=Gnadenreiche ist der Hauptcharakter desselben: „Da kam ein Heiland, ein Befreier, Ein Menschensohn voll Lieb' und Macht —." In der Brüdergemeine wird er freilich zu ausschließlich gebraucht. Auch muß beachtet werden, daß in den Beziehungen auf die Heilsökonomie auch Gott schlechthin Gott unser Heiland genannt wird, nach David, Jesajas und Paulus (Ps. 85, 5. Jes. 45, 21. 1 Tim. 2, 3. 4, 10). — Das Wort „Erlöser" wird von Christus im N. T. kein einziges Mal gebraucht (eben so wenig als das „Versöhner"), so oft auch die Thätigkeit des Erlösers im höchsten Sinne, d. h. des Befreiens durch den höchsten Preis, ihm beigelegt wird. Dennoch hat sich der Ausdruck „Erlöser" im homiletischen Sprachgebrauche der christlichen Völker weithin Geltung verschafft, wie die Nenn=

redemtor, redeemer, redempteur, redentore rc.
n. Der Ausdruck ist nicht nur nach Analogie schrift-
sondern sehr geeignet zur Bezeichnung des von
s durch seinen Tod vollbrachten Werkes der Erkau-
nser von der Sünde, dem Tode und der Herrschaft
atans. In Passionsbetrachtungen und alles damit
ndte gehört er besonders hin. Hieraus scheint aber
;en, daß es nicht rathsam sey, den Ausdruck, ohne
Beziehung im biblischen Sinne festzuhalten oder zu
ı, zum vorherrschenden oder ausschließlichen für alle
nung und Einführung Christi in die Rede zu machen.
eser Hinsicht scheint mir der fast ausschließliche Ge-
des Ausdrucks in Schleiermacher's Predigten und bei
n aus seiner Schule nicht ganz richtig und wirksam,
die verschiedenen Seiten der Würde und des Werkes
zu sehr zurückdrängt, ohne die eine, die das Wort
ıckt, immer ganz in ihrer Eigenthümlichkeit zur An-
ng zu bringen. — „Der Mittler" ist ein biblischer
öchst ausdrucksvoller Name, so oft es auf die Idee
undes, der Wiedervereinigung, der Aufhebung der
chaft der Menschen gegen Gott, der Tilgung ihrer
d und Verwandtes ankommt. Es ist zu beklagen, ob-
in Bezug auf die bisherige Theologie kaum zu ver-
ern, daß er jetzt so selten gebraucht und nach seiner
ı Kraft geschätzt wird. Dieß muß noch mehr der Fall
en seyn, als (jetzt vor hundert Jahren) Klopstock den
as zu schreiben begann, denn hier ist der Ausdruck
. — „Meister" bleibt ein schönes und bezeichnendes
, so oft Christus als der vollendete Lehrer und der
mmene Vorgänger im sittlichen und didaktischen Ge-
nicht nur für seine Zeitgenossen, sondern auch für alle
ı, vorgeführt wird. Andere, großentheils bildliche,
rücke haben noch viel weniger eine trinitarische Bezie-
, als dieß schon bei einigen der erläuterten unmittelbar
fall ist.

3. Für den heiligen Geist ist eben dieser Ausdruck der bezeichnendste, der tiefste, der am meisten die Einheit des alttestamentlichen und neutestamentlichen Sinnes darstellende, und die Beibehaltung desselben ist von größerer Bedeutung, als manche Neuere glauben. Denn gibt es einen Geist, der schlechthin heilig ist, so ist dieser Geist nicht nur der Geist Gottes (dafür würde der Ausdruck „der göttliche Geist" genügen), sondern indem er sich als die sich mittheilende wesentliche Heiligkeit Gottes selbst darstellt, nimmt er auch den Charakter des persönlichen Wissens, Wollens, Wirkens in einem noch bestimmteren, noch faßlicheren Sinne an, als wenn vom Geiste überhaupt die Rede ist. Man sieht hieraus, daß der von Schleiermacher und seiner Schule fast ausschließlich gebrauchte Ausdruck: „der göttliche Geist," durchaus nicht den „der heilige Geist" ersetzen kann, da jener bloß das Göttliche des Geistes Gottes, was er auch mit Eigenschaften und Werken gemein hat, aber nicht die absolute und selbständige Heiligkeit ausdrückt. Der vorzugsweise Gebrauch des Ausdrucks „der göttliche Geist" ist vielmehr als ein leises, mehr oder weniger unbewußtes Ablenken von dem Offenbarungsgebiete des entschiedenen Theismus auf ein Mittelgebiet zwischen Theismus und Pantheismus anzusehen, auch insofern, als mit der Heiligkeit des Geistes nothwendig die Unheiligkeit des sündigen Menschen zum Bewußtseyn kommt, nicht ebenso bei jenem das, was man nach der Schrift ungöttliches Wesen nennt. „Der Geist Gottes" ist ein schriftmäßigerer Ausdruck als der „göttliche" Geist, weil die Verbindung des Begriffes Geist mit dem Gottes mehr eine selbständige Persönlichkeit vor die Seele bringt, wie denn wohl kaum hinreichend beachtet wird, daß die Berechtigung, den heiligen Geist auch den Geist schlechthin zu nennen, schon an sich die Persönlichkeit desselben in sich schließt, weil es unmöglich ist, den Begriff Geist mit dem der Unpersönlichkeit zu vereinigen. „Der Geist der Wahrheit" ist der vom Herrn selbst auf den höchsten Stufen sei-

ewig wirksamen Mittler die Welt einmal fertig gemacht hat, und, wenn sie gleich auch jetzt noch durch ihn besteht, so doch ohne einen in Allem wirkenden, Alles belebenden göttlichen Geist; das Zweite, wenn wegen mangelnden Begriffs vom Sohne, der als Gott und Mensch sich von der Menschheit unterscheidet und doch der Menschheit sich in freier Liebe einverleibt, die Idee der Menschheit als der Sohn Gottes und zuletzt als Gott selbst betrachtet wird, die Sünde aber dann als die ihr nothwendige Selbstentwickelung; das Dritte, wenn in der nicht zusammengefaßten und der Zusammenfassung widerstrebenden Hervorhebung des Nützlichen und Angenehmen in der Welt, ohne den Geist, durch den uns Alles als heilige Liebe zum Bewußtseyn kommt, einerseits Alles nur als vergehende und unbefriedigende Wohlthat erscheint, andererseits Uebel und Tod, Drohendes und Drückendes deßhalb immer dunkel und schwer daneben liegen bleibt, weil ein vorzugsweise durch Sinnliches wohlthuender Gott nicht als ein heilig strafender erkannt werden kann. Ist es nicht richtig, daß das Erste die Art und Weise wolfischer Supernaturalisten, das Dritte der Zug empfindsamer, oberflächlicher Rationalisten, und daß das Zweite nothwendig die Richtung derjenigen Transcendentalen, die die Trinität fallen lassen, seyn müsse?

2. Der Ostercyklus gehört vorzugsweise der Lehre vom Sohne an, wie die sich auf ihn und das Werk der Erlösung beziehenden Festtage des Todes und der Auferstehung Jesu Christi an sich schon ins Licht setzen. Der dem Vater gehorchende, aus Liebe sich für die Menschheit dahin gebende, die Welt mit Gott versöhnende und sodann verherrlichte Sohn Gottes ist, nach allen Seiten der Bedeutung dieser höchsten Thatsachen (höchstens nicht in der Weltgeschichte, wohl aber in der Geschichte des Reiches Gottes), der Gegenstand aller Predigt in dieser Periode des Kirchenjahres. Es ist hier nicht der Ort, die dogmatische Bedeutung des Todes und der Auferstehung Jesu Christi zu zeigen, sondern nur

Geist in seiner schriftmäßigen Bestimmtheit als heiliger, wissender, wollender und wirkender erscheint (vgl. Joh. 15, 26. 16, 13. 14. Röm. 8, 16. 26. 1 Kor. 2, 10.).

Diese Bemerkung bahnt uns den Uebergang zu der Frage, ob in der Predigt die Ausdrücke Dreieinigkeit, drei Personen, Dreipersönlichkeit zu gebrauchen seyen. Die Antwort darf kurz seyn, da alle Bedingungen zur richtigen Schätzung des Inhalts und Werthes dieser Ausdrücke in dem Ganzen unserer Abhandlung gegeben sind. Wir sagen: sie dürfen so gewiß gebraucht werden, als auf gewissen Stufen und in gewissen Weisen der katechetischen Bildung der Kirchenlieder und der dogmatischen des Predigers die Ausdrücke Sinn und Leben, biblisches Verständniß und christliche Bestimmtheit zu befördern im Stande sind. Sie müssen so gewiß nicht von jedem Prediger und vor jeder Gemeine gebraucht werden, als die Lehre von jeder der drei Personen und die von ihrem wesentlichen Einsseyn auch ohne jene kirchlich-dogmatischen Ausdrücke, an der Hand der biblischen, homiletisch so vollkommen klar und lebendig gemacht werden können, als es von Seiten vieler echt christlicher Prediger und vor vielen echt christlichen Gemeinen nur irgend zu erreichen seyn wird, und überhaupt durch jene Ausdrücke nur irgend zu erreichen seyn möchte.

Hier stehen wir am Ziele unserer Untersuchung, deren Grundgedanke und Ziel auf dem Zwiefachen beruht, einerseits, daß eine wesentlich kirchliche Bedeutung und bleibende Lebendigkeit der Trinitätslehre, auch unabhängig von ihren streng ausgeprägten dogmatischen Formen vorhanden sey, und andererseits, daß die Predigt, eben als echte Predigt, die auf der Schrift beruht, durch die geistig-lebendige Beziehung ihrer Hauptacte auf die göttliche Dreieinigkeit eine feste und rein kirchliche Haltung gewinne.

Zweierlei wird man vielleicht an der vorstehenden Arbeit vermissen: einmal die ausdrückliche Bezugnahme auf neuere speculativ-dogmatische Begründungen der Dreieinigkeitslehre,

tes in der Liebe machte. Ohne solche trinitarische Haltung in der Verkündigung der Ostergegenstände muß nothwendig eine von den folgenden drei Abirrungen und schriftwidrigen Auffassungsweisen hervorgehen. Entweder die Erlösung erscheint vorzugsweise als ein Strafact Gottes, wobei denn das Sühnende in menschlich-juristischer Weise einigermaßen bleiben kann, aber das Versöhnende und Erlösende beeinträchtigt wird. Dieß geschah oft in der älteren Weise einseitiger Behandlung von Solchen, die die Dreieinigkeitslehre anerkannten, sie aber nicht lebensvoll genug in der Erlösungslehre anwandten; denn hätten sie dieß gethan, so würden sie Gott in der Erlösung nicht bloß als Gerechtigkeit, sondern auch als Liebe, als den Sohn hingebende Liebe, aufgefaßt haben. Oder die Erlösung erscheint überwiegend als Tugendexempel des Vorzüglichsten der Menschen, die schriftwidrige, socinianische, Gottes des Vaters Liebe und die Nothwendigkeit einer Sühne der Sünde und einer Genugthuung verhüllende, wenig oder nichts oder Schädliches wirkende Lehrweise. Oder endlich die Erlösung erscheint als ein weltgeschichtlicher Wendepunct in der psychologischen und Culturgeschichte der Menschheit, eine Auffassung, bei welcher von Sünde und Sühne, von Gottes Heiligkeit und Liebe, von etwas mit persönlichem Glauben von Seiten des Sünders Aufzunehmendem nicht mehr die Rede seyn kann, sondern nur von einem Reize zum Studium der Geschichte und ihrer symbolischen Ereignisse. Da nun diese sich als die wirklichen Verirrungen aller mehr oder minder antitrinitarischen Prediger darstellen, so wird man schließen dürfen, diejenige lebendige Trinitätslehre, die den Vater im Sohne, den Sohn im Vater und beider Geist, als beider Wesen in sich habend, sich stets gegenwärtig hält, müsse in der wahren Predigt der Ostergegenstände stets enthalten seyn.

3. Der Pfingstcyklus umfaßt, nach unserem dreitheiligen Grundbegriffe vom Kirchenjahre, nicht nur, außer dem vorbereitenden Himmelfahrtstage (denn dieser steht in ähnlichem Verhältnisse zum Pfingstfeste wie der Charfreitag zum Oster-

verfassung möglich gewesen seyn soll (nur bescheidenen und unverfänglichen προϊσταμένοις begegnen wir 1. Br. 5, 12.); nichts von Namen, wie Clemens, um sie auf mythische Personen der nachapostolischen Zeit zu beziehen; nichts von Bestimmungen über Glauben und Werke, über Juden- und Heidenchristen, die nur unter Voraussetzung einer über die apostolische Zeit hinaus gehenden Entwickelung des Verhältnisses zwischen diesen Parteien begreiflich seyen; nichts von Aussprüchen über die Einheit des Glaubens und der Kirche, wie sie nur hätten in einer Zeit gethan werden können, wo die in ihren Spitzen und Schroffheiten abgestumpften Gegensätze des Paulinismus und Petrinismus in der höheren Einheit des Katholicismus zusammenzugehen anfingen oder bereits zusammengegangen seyen; nichts von den mancherlei anderen Merkmalen, welche die neutestamentlichen Schriften, mit Ausnahme der bekannten vier paulinischen Normalbriefe und der Apokalypse, zu theologischen und kirchlichen „Tendenzschriften" des zweiten Jahrhunderts stempeln sollen. Der Inhalt der beiden Sendschreiben an die Gemeinde zu Thessalonich bildet durchaus kein Moment in dem von der neutübingischen Schule nach einer absonderlichen Auffassung der Quellen construirten Entwickelungsgange des Christenthums in den zwei ersten Jahrhunderten und findet in dem kunstreichen Gewebe der baur'schen Combinationen und Hypothesen nirgends einen Anknüpfungspunct, ein Grund, weßhalb weder Köstlin in seiner Darstellung des paulinischen Lehrbegriffs [1]), noch Schwegler in seiner Geschichte des nachapostolischen Zeitalters die beiden Briefe einer Berücksichtigung gewürdigt hat. Aus diesem Grunde hätte man vielleicht erwarten dürfen, daß unsere Briefe von den Händen der tübinger Kritik ganz unangetastet bleiben würden. Dem ist aber nicht so, und der Grund davon offenbar darin

1) Beigegeben seinem „Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe des Johannes." Berlin 1843.

zu denken, als in Einheit mit Allem, wodurch das Wesen des Vaters offenbar geworden, sey es Wort oder That, Gebot oder Verheißung, Schöpfung oder Erlösung, Gericht oder Gnade. Ein wichtiges Gesetz für den Homileten, auch nicht durch einen Schein oder im geringsten Maße dieses Einsseyn mit dem Wesen des geoffenbarten Vaters zu verletzen und etwa einen wilden oder milden Natur- und Creaturengeist vorzustellen. Ferner, indem der heilige Geist zugleich als der Geist Christi gefaßt wird (1 Petr. 1, 11. Röm. 8, 9.) a) und die Thatsache seiner Ausgießung seit der Verklärung Christi, so wie durch sie und mit ihr den Beweis liefert, daß seine Einwohnung im Volke Gottes (denn auf diese kommt es hier an, nicht auf die Weissagung und sein vorbereitendes Sollicitiren in unbekehrten Menschen, noch weniger auf sein Wirken innerhalb der Natur) in Uebereinstimmung sey mit dem persönlichen Erschienenseyn des Sohnes Gottes in der Menschheit und seiner Rückkehr zum Vater in verklärter Menschheit: so folgt daraus, daß alles Wirken des Geistes in der Menschheit die Aufnahme derselben in die gliedliche Gemeinschaft mit Christus als dem Haupte zum Zwecke und Ziele haben müsse, und daß Alles als nicht vom heiligen Geiste anzusehen ist, was nicht den Sohn verherrlicht, nicht die Menschheit in ihren empfänglichen Gliedern ihm aneignet, und nur das als vom Geiste stammend, was mittelbar oder unmittelbar die Verherrlichung des Sohnes und des Rathschlusses des Vaters durch den Sohn zum Zweck und zum Ergebnisse hat. Hieran schließt sich das Dritte, daß der Geist der schlechthin heilige ist, die sich mittheilende, schlechthin geistige Heiligkeit selbst und somit der Geist der Wahrheit, weil nur als heiliger Geist er in die durch die Lüge und Sünde nichtig und eitel gewordene Menschheit die Wahrheit und Wesenhaftigkeit des

a) Die Beweiskraft dieser letztern Stelle für die Gottheit Christi ist lange nicht genug anerkannt und angewandt.

höheren, ewigen Lebens pflanzen kann (Joh. 14, 16. 17. 15, 26.). In dieser seiner Eigenschaft als Geist der Heiligkeit und der Wahrheit ist er auch verschieden vom Sohne, der nicht schlechthin Geist ist, sondern Menschensohn in verklärter, geistdurchdrungener Leiblichkeit, wie ihn denn Jesus einen Anderen zum Unterschiede von sich selbst nennt (Joh. 14, 16). Hierin, in der Gleichstellung, die mit der Unterscheidung zugleich gegeben ist, liegt schon die Persönlichkeit des heiligen Geistes, die freilich auch dadurch sich erkennbar macht, daß überall die persönlichen Thätigkeiten Gottes und Christi ihm beigelegt werden, wie das Lehren, Trösten, Ueberführen, Erinnern u. s. w. (vgl. Joh. 14, 26. 16, 8.), so daß also jedenfalls die Schrift die Persönlichkeit des Vaters und Christi als die im heiligen Geiste sich voll und ganz offenbarende und wirksame lehrt. Darauf kommt es aber hier deßhalb an, weil somit auch in der Lehre vom heiligen Geiste sich die Trinitätslehre, die Lehre von dem Einen Gotte in den drei Personen (dieß ist einfacher und reiner, als zu sagen: die Lehre von drei Personen oder Persönlichkeiten in Einem Gotte) vorfindet und gar nicht getrennt werden kann von der richtigen, homiletisch wirksamen Behandlung der Lehre vom heiligen Geiste selbst. Unter diese Behandlung fällt aber begreiflicherweise Alles, was sowohl die christlich-kindliche Befolgung der Gebote des Vaters, als die persönliche Aneignung des Heils in dem Mittler, als endlich die christliche Durchgeistigung der Lebensverhältnisse betrifft.

Ohne eine trinitarische Behandlung der Lehre vom Geiste muß das ganze ethische Gebiet des Christenthums entweder gesetzlich oder idealistisch, d. h. als bloß durch die Kraft der Idee oder des Wissens zu bestimmend, oder (und das ist ein noch immer nicht aufgezehrtes Erbtheil der rationalistischen Periode) sentimental behandelt werden, und dieses Dreifache ist unhomiletisch.

II. Die Behandlung des Textes ist das zweite Gebiet, in welchem sich in Bezug auf die einzelne Predigt die

Macht und das, oft mehr unbewußt, vorhandene Gegenwärtigseyn der Trinitätslehre zu erkennen gibt.

Alle individuelle Gestaltung der Predigt beruht (darüber sind die besseren homiletischen Theorien wohl einig) theils auf Zusammenfassung des Textes zur Einheit, möge diese ausgesprochen werden oder nicht, theils auf Ausbreitung des Textes zu einer unter jener Einheit befaßten Mannichfaltigkeit. Jene Einheit zu finden, dazu gehört nichts Geringeres als die Anknüpfung des mannichfaltigen christlichen Erkennens an die höchste Einheit des christlichen Bewußtseyns, denn jede untergeordnete Gedankeneinheit muß einen lichten Zusammenhang haben mit und gleichsam einen freien Durchblick lassen zu der höchsten Einheit unseres Denkens, wofern man nicht die Sicherheit und Klarheit des Gedankenzusammenhangs aufgeben will. Es geht hieraus hervor, daß die jeder Predigt zum Grunde liegende Einheit weder ein theologischer Begriff seyn darf (ein solcher könnte nicht concret und homiletisch aus dem Texte gewonnen werden, sondern er würde mehr oder minder ein Abstractum seyn), noch eine subjectiv-individuelle Ansicht, Meinung, Vorstellung oder gar Empfindung, denn alle diese Dinge, so berechtigt sie als untergeordnete Elemente der ausgeführten Predigt seyn mögen, würden als Einheit die Predigt aus dem für sie allein gültigen Gebiete des gemeinsamen Glaubens und der kirchlichen Erbauung aus dem göttlichen Worte in das der Subjectivität, der haltungslosen Selbstdarstellung des Predigers versetzen. Woran soll sich nun jede Predigteinheit als an ihren höchsten Punct anschließen, worauf soll sie sich erbauen? Auf eben das Bewußtseyn, worin sich die Einheit des Glaubens aller Kirchenglieder, zugleich die Einheit zwischen Schrift und Kirche, endlich die Einheit zwischen discursivem Denken und religiösem Anschauen zu erkennen gibt, auf die Dreieinigkeitslehre. Denn in ihr ist Einheit, die Einheit des wahrhaftigen lebendigen Gottes; es ist Gedankeneinheit, denn dieß macht die Lehre eben zu dem, was sie ist, daß das Bewußt-

Inhaltes nur durch die Verhältnisse und Umstände bedingt seyn konnte, unter denen ein Brief verfaßt wurde, insbesondere durch die Bedürfnisse der Leser? So war namentlich das stärkere Hervortreten des dogmatischen Stoffs in den Briefen an die Galater, die Korinther und Römer in den eigenthümlichen Bedürfnissen der betreffenden Gemeinden und in ihrem Verhältniß zu Paulus begründet. In die Gemeinde zu Thessalonich waren keine judaistischen Verführer eingedrungen, gegen deren verderblichen Einfluß er die ihm eigenthümlichen Lehrbestimmungen ausführlicher zu entwickeln und zu vertheidigen gehabt hätte, wie im Briefe an die galatischen Gemeinden. Die Christen zu Thessalonich als Macedonier hatten schwerlich die Beweglichkeit des rein hellenischen Geistes, und als Paulus seine Sendschreiben an sie richtete, war ihre Gemeinde noch viel zu jung, als daß sie in ihrer Mitte so verschiedene, zum Theil krankhafte und verkehrte Erscheinungen des religiösen Denkens und Lebens, so mannichfaltige Mißverhältnisse, so verderbliche Parteiungen hervorgerufen und dadurch zu so vielen Bedenklichkeiten und Fragen Anlaß gegeben haben könnte, wie sie in der korinthischen Gemeinde sich erhoben und dem Apostel so reichen Stoff zur vielseitigsten Belehrung, Ermahnung, Warnung und Selbstrechtfertigung boten. Daß endlich die im Römerbriefe gegebene umfassendere Entwickelung der paulinischen Grundlehren im engsten Zusammenhange mit dem Zwecke dieses Briefes stehe und durch das in seinen speciellen Beziehungen erst noch fest zu stellende Verhältniß des Apostels zur römischen Gemeinde bedingt war, darüber ist man allgemein einverstanden, wie verschieden man auch sonst über den Zweck dieses Briefes denkt. Am wenigsten aber ist Baur berechtigt, den reichen dogmatischen Inhalt des Römerbriefs in Vergleich mit der verhältnißmäßigen dogmatischen Armuth unseres Briefs als einen Grund gegen die Echtheit des letzteren geltend zu machen, da nach seiner (freilich unbegründeten) Behauptung die römische Gemeinde

so, als wenn der erste Theil immer vom Vater, der zweite vom Sohne und der dritte vom heiligen Geiste handeln müßte. Nicht nur würde dieß zum todten und tödtenden Schematismus werden, sondern es würde auch eine jedesmalige Dreitheiligkeit fordern, die unmöglich für jedes Thema natürlich seyn kann. Aber man fasse es so, daß in jedem Theile, in welchem sich das Ganze eines bestimmten Thema's nach einer besonderen Seite hin ausdrückt, deßhalb nothwendig die eine oder die andere oder zwei der göttlichen Personen vorzugsweise ins Auge gefaßt werden müssen, weil, wie wir vorher gezeigt, jedes Thema in seiner Art deren Einheit und Zusammenstimmung in sich enthält. Weil es nicht anders möglich ist, als daß die eine Seite eines christlichen Gegenstandes und homiletischen Thema's vorzugsweise auf den Vater zurückgehe, die andere dann nothwendig Person und Werk des Sohnes zum Bewußtseyn bringe, woran sich dann vermittelnd oder vorbereitend, oder folgernd ein Bezug auf die Kraft und Wirksamkeit des heiligen Geistes anschließen wird, eben deßhalb müssen auch die Theile eine Beziehung auf die Trinität haben; ja, jeder Theil auf die ganze Trinität, aber vorzugsweise auf eine der Personen, denn die homiletisch-kirchliche Lebendigkeit des Glaubensbewußtseyns kann die Personen nicht getrennt von der göttlichen Einheit auffassen. Hieraus folgt nun gar nicht, daß jede Predigt drei Theile haben müsse; denn das Thema kann in seinem Verhältnisse zum Texte von der Art seyn, daß es zwei Theile hervorbringt, von denen dann der eine, und in der Regel der zweite, die Beziehung auf zwei der göttlichen Personen in inniger, fast untheilbarer Durchdringung enthalten wird. Die Frage, wie es denn in dieser Beziehung mit vier Theilen sich verhalte, gehört deßhalb nicht hierher, weil alle homiletische Viertheiligkeit sich auf eine Dichotomie zurückführen läßt, und in den meisten Fällen auch richtiger von vorn herein sich als solche darstellen wird. Fünf Theile führen sich von selbst auf drei zurück, und so weiter. Nur

im Vorbeigehen stehe hier die Bemerkung, wie selten schon die Viertheiligkeit sich aus dem echten Theilungsverfahren bei einer wahren homiletischen Einheit rechtfertigen lasse.

Durch Beispiele das Gesagte zu erläutern, liegt außerhalb der Grenzen dieses Aufsatzes. Allein die Anwendung der aufgestellten Grundsätze auf die Hauptgattungen der Texte erscheint zur Verdeutlichung jener selbst fast nothwendig. Hierüber noch Folgendes:

1. Bei historischen Texten muß das Gefügtseyn des Ereignisses, der Zusammenhang desselben mit der Weltgeschichte und den freien Handlungen einzelner Personen auf Gott schlechthin, oder, christlich-concret ausgedrückt, auf den Vater bezogen werden, weil nur so die Anknüpfung des gesammten geschichtlichen Weltbewußtseyns an das einheitliche Gottesbewußtseyn erreicht werden kann. Doch muß dieß geschehen unter der Voraussetzung der Festhaltung eines solchen Begriffs vom Vater, wobei das Gottseyn des Sohnes und des Geistes im Bewußtseyn bleibt. Der höchste Gotteszweck jeder Thatsache kann nur die Bekehrung zu Christus oder die wachsende Gemeinschaft mit ihm, die fortschreitende Gestaltung der Gemeine nach seinem Bilde seyn. Das Mittel muß in angemessener Weise stets die Wirksamkeit des heiligen Geistes durch das Wort Gottes seyn.

2. Bei Lehrtexten werden wir vorzugsweise dogmatische und eben solche moralische unterscheiden müssen; denn es ist eine zu weit getriebene Behauptung der wesentlichen Einheit des Dogmatischen und Moralischen im Christenthume, daß nicht jener Unterschied innerhalb des Gebiets der kirchlichen Lehre sich darstelle, wie sich leicht belegen läßt. Bei dogmatischen Texten ist die Eigenschaft oder die Thätigkeit Gottes, die den Hauptgedanken bildet, entweder so zu fassen, daß Gott schlechthin, und zwar gleichsam in verhüllter Trinität, zum Subjecte gemacht wird, oder so, daß entweder die allumfassende Liebe des Vaters, d. i. sein Rathschluß in Christus, oder die Offenbarung und Erscheinung Gottes im

Sohne und als Sohn, oder die Heiligkeit Gottes als des richtenden, reinigenden, einwohnenden Geistes in die Mitte tritt. In den moralischen Texten erscheint das zu Thuende entweder als Forderung (Gebot) oder als Rath oder als Reiz, das Letzte natürlich schon unter Voraussetzung eines durch den heiligen Geist gewirkten geistlichen Sinnes in der Seele. Wie auch die Einheit hier ausgedrückt werde, es muß in jeder von jenen Formen die dreifache Beziehung erkennbar werden, theils auf Gott den Vater als Gesetzgeber, theils auf die zur Erfüllung des Gesetzes bestimmte Menschheit, welche aber ihre Urbildlichkeit, Entsündigung und Befähigung zum reinen Guten nur in ihrem Haupte Christus hat, theils auf eine die menschliche Mannichfaltigkeit der Personen, Anlagen, Standpuncte, Verhältnisse und Lebensaufgaben einigende und zu gliedlicher Gemeinschaft belebende Wirksamkeit des heiligen Geistes.

3. Bei Texten über innere Erfahrung, Anschauungs- und Empfindungsleben der Christen, ihre Zuversicht, Hoffnung, Liebe, Freude, Schmerz u. s. w. kommt vorzüglich die Quelle der geistlichen Empfindung zur Sprache, und diese ist Gott, und hier wird es das Rechte seyn, Gott den Dreieinigen mehr oder minder ausdrücklich vorzustellen, da sonst die Gefahr eines pantheistischen Naturalismus oder eines Natur und Gnade vermischenden Mysticismus sich schwer wird vermeiden lassen. Sodann wird man das Object der Empfindung zu bezeichnen haben; dieß ist Gott in Christus, der Vater im Sohne, dieser soll geliebt, gelobt, verherrlicht werden. Endlich wird es darauf ankommen, das Werden der Empfindung, ihre Behandlung und Zucht, ihre Mannichfaltigkeit und Einheit, endlich ihre Heiligung und Verklärung durch Kreuz und Leiden zu zeigen, und dieß geschieht theils durch die Lehre vom heiligen Geiste, theils durch die von der erziehenden Liebe des Vaters, der uns näher zum Sohne bringen will. Und an diesen Andeu-

tungen, die mehr beispielsweise aufgefaßt seyn wollen, sey es genug.

III. Es bleibt uns noch übrig, **den Einfluß der Dreieinigkeitslehre auf den homiletischen Stil in's Auge zu fassen.** Wir schicken die doppelte Bemerkung voraus, daß hier die allgemeinsten Grundsätze über den guten homiletischen Stil als bekannt vorausgesetzt werden, und daß das von uns zu behandelnde Gebiet nur eine Abtheilung von dem ganzen Felde der Lehre von der Predigtsprache sey. Fast nur mit Nennwörtern, in gewissem Sinne mit Eigennamen, nämlich den göttlichen Namen, kann sich unsere Untersuchung beschäftigen, allein, wie von selbst einleuchtet, mit Nennwörtern, deren Gebrauch einen weithin wirkenden Einfluß auf den ganzen homiletischen Sprachgebrauch haben muß. Ob und wie man Gott in trinitarischer Beziehung benenne, dieß bedingt eine ganze Reihe von Benennungen unserer Beziehungen zu ihm und unter einander; einige werden dadurch unmöglich, andere nothwendig.

Es handelt sich hier vornehmlich um den Gebrauch der Namen: Gott, der Herr, der Vater, der Höchste; Jesus Christus, der Sohn, der Herr, der Heiland, der Erlöser, der Mittler, der Seligmacher, der Meister; der heilige Geist, der Geist Gottes, der göttliche Geist, der Geist, der Geist der Wahrheit, der Geist des Vaters und des Sohnes.

1. Der Ausdruck Gott, als die umfassendste Bezeichnung des einigen und wahren Gottes, sofern man alle Beziehungen zur und alle Unterschiede von der Welt auf das einfachste aussprechen und sich zugleich (wie es recht ist) einen sprachlichen Anknüpfungspunct für die Verständigung mit den Nichtchristen offen halten will, ist durchaus unentbehrlich für gewisse Gebiete der Predigt, theils für die vorbereitenden, allgemeinsten, anknüpfenden, theils für die mit der Fülle der Erkenntniß und Erfahrung gleichsam gesättigten. Es ist daher ein Irrthum, zu meinen, er könne ganz entbehrt werden, es sey rationalistisch oder deistisch, ihn zu

gesch. 17, 5 ff.). Während in 1 Thess. 1, 9. vgl. 2, 14. meinde zu Thessalonich als eine rein heidenchrist- orausgesetzt wird, waren es nach Apostgsch. 17, 4. ei- juden und eine große Anzahl Proselyten, die sich da- um Christenthum bekehrten[10]). Während endlich nach esch. 17, 15 f. 18, 5. die in Beröa zurückgebliebenen, aulus zu sich nach Athen beschiedenen Gehülfen, Ti- ıs und Silvanus, erst in Korinth mit ihm zusam- ıfen, war nach 1 Thess. 3, 1. wenigstens der Erstere h schon in Athen zu ihm gestoßen[11]). Schwerlich

---

) nach der gewöhnlichen Lesart σεβομένων Ἑλλήνων πολὺ πλῆ- ıs. Nach der äußerlich nicht genug beglaubigten Lachmann's en Lesart σεβομένων καὶ Ἑλλήνων wird die Differenz zwar mindert, aber nicht völlig beseitigt. Zwar berufen sich Manche, e Schott, zur Empfehlung dieser Lesart auf Apostelgesch. , 17., wo auch das einfache οἱ σεβόμενοι Proselyten bezeichne. ›er diese eine Stelle kann doch nicht beweisen, daß zu οἱ βόμενοι nie ein Substantiv beigesetzt werde; findet sich doch ıch Apostelgesch. 13, 50. τὰς σεβομένας γυναῖκας (nicht ein- ch τὰς σεβ.) und 13, 43. sogar σεβόμενοι προσήλυτοι! ıd sollte sich die Einfügung des καὶ durch Abschreiber nicht elleicht aus dem Anstoße erklären, den man daran nahm, daß ı Widerspruch mit den Erfolgen der apostolischen Predigt in ıderen Städten gerade hier nicht auch reine Heiden zum Evan- :lium sich bekehrt haben sollten?

war sucht Wieseler in seinem gehaltreichen Werke, die „Chro- ›logie des apostolischen Zeitalters" (Götting. 1848) S. 248 ff. iese Differenz durch die Annahme auszugleichen, Paulus habe war den Timotheus und Silvanus schon in Athen erwartet Apostelgesch. 17, 16.), aber, „von der im Briefe an die Thessa- ›nicher geschilderten Unruhe getrieben, von der dortigen Ge- ıeinde bald möglichst etwas zu erfahren," seinen Entschluß als- ald geändert und „den Timotheus bei irgend einer Gelegenheit ›issen lassen, daß er vor seiner Ankunft noch nach Thessalonich ehen möge, um die dortigen Christen zu stärken und ihm über hre Zustände Nachricht zu geben." Die Worte ἐπέμψαμεν τὸν Γιμόθεον seyen daher so zu paraphrasiren: „wir sandten den Ti- notheus, der schon im Begriffe war, nach Athen zu gehen, in velchem Falle wir in Athen nicht allein geblieben wären." Aber

würde sich ein Falsarius des zweiten Jahrhunderts, der den in unserem Briefe vorausgesetzten Stoff aus der Apostelgeschichte schöpfte, eine solche Differenz mit letzterer Schrift haben zu Schulden kommen lassen. Von des Timotheus Absendung nach Thessalonich (1 Thess. 3, 1 ff.) aber weiß die Apostelgeschichte nichts. Hätte Baur in Anwendung seines kritischen Verfahrens auf unseren Brief consequent seyn wollen, so mußte er, wie er sonst eine Abhängigkeit unseres Briefstellers von den Korintherbriefen annimmt, den Bericht von des Timotheus Absendung und deren erfreulichem Resultat aus Nachbildung dessen erklären, was Paulus 1 Kor. 4, 17. 16, 10. von des Timotheus Sendung nach Korinth und derjenigen des Titus ebendahin (2 Kor. 2, 12. 7, 6 ff.) bemerkt.

Drittens. Aber, fährt Hr. Baur fort, jene „fortgehende Recapitulation einer gar nicht alten, sondern noch ganz neuen Geschichte geschieht noch überdieß mit mehr oder minder deutlichen Reminiscenzen an andere paulinische Briefe, namentlich die Korintherbriefe. Die Stelle 1, 5: *τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν οὐκ ἐγενήθη εἰς ὑμᾶς ἐν λόγῳ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐν δυνάμει*, ist augenscheinlich [?] der Stelle 1 Kor. 2, 4. nachgebildet; 1, 6: *μιμηταὶ ἡμῶν ἐγενήθητε καὶ τοῦ κυρίου*, der Stelle 1 Kor. 11, 1.; ebenso lautet 1, 8: *ἐν παντὶ τόπῳ ἡ πίστις ἡμῶν — ἐξελήλυθεν*, wie Röm. 1, 8: *ἡ πίστις ὑμῶν καταγγέλλεται ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ*. Die Stelle 2, 4 ff. faßt nur die in den Korintherbriefen ausgesprochenen Grundsätze kurz zusammen. Man vgl. 1 Kor. 2, 4. [?]. 4, 3 f. 9,

---

schwerlich würde Jemand auf diese Erklärung verfallen, der nicht vom harmonistischen Interesse geleitet wird. Hätte es mit dem von Wieseler postulirten Sachverhältniß seine Richtigkeit, ich glaube fest, daß Paulus in diesem Falle *μένειν μόνοι* statt *καταλειφθῆναι μόνοι* gesagt haben würde. So aber beweist die Wahl des Ausdrucks *καταλειφθ.*, daß die in Rede stehende Person damals in seiner Umgebung gewesen ist. Vgl. Joh. 8, 9: *καὶ κατελείφθη μόνος ὁ Ἰησοῦς*.

andererseits die unverdiente, himmlische, allumfassende Liebe, deren wir als Kinder Gottes im Natürlichen und Geistlichen uns bewußt werden, wo wir denn, gemäß den Worten des Heilandes Matth. 6, 32. am besten „unser Vater im Himmel,“ oder „unser himmlischer Vater,“ zu sagen haben. Die zweite Beziehung muß nie ganz ohne die erste seyn, die erste nicht ohne die zweite. Wenn die zweite ganz ohne Durchblick zur ersten ist, so ist dieß die eudämonistische, weichliche oder auch verschwimmende Weise des Gebrauchs des Worts Vater von Gott. Ganz verwerflich ist der pantheistische oder physische Gebrauch des Wortes, wo Gott als Vater der materiellen Natur aufgefaßt wird, weshalb auch der Ausdruck „der Vater“ schlechthin, ohne Gott, fast immer zu widerrathen ist. Der Ausdruck „der Höchste,“ der auch biblisch ist (Ps. 21, 8. 50, 14. 91, 1. Luk. 1, 35. 76.), ist zuweilen sehr bedeutend und werthvoll, wo „Gott“ zu allgemein, „der Herr“ zu speciell wäre, und wo es darauf ankommt, Ehrfurcht vor dem göttlichen Bewirken von Natur- und Geschichtsereignissen zu erwecken. Schleiermacher gebraucht ihn in seinen früheren Predigten öfter; auch andere ältere deutsche Prediger von Namen. Der Ausdruck „das höchste Wesen“ ist als Abstractum, als kalt und unschriftmäßig, zu verwerfen.

2. Der Gebrauch der geheiligten Namen Jesus und Christus gehört, streng genommen, nicht hierher, da dieselben an sich keine trinitarische Beziehung haben, sondern die historisch-prophetische Bedeutung der Person des Herrn ausdrücken. Allein wegen der nahen Verwandtschaft der Gebiete und der analog anzuwendenden Grundsätze ist hier etwas über sie zu bemerken. Die vereinigten Namen Jesus Christus eignen sich für die geltend zu machende Fülle des historischen Charakters Christi, nämlich wenn bejaht, vorausgesetzt, betont werden soll, daß Jesus der Christus, der verheißene Gesalbte sey, und Person und Amt des Herrn aus vereinigtem historischen Gesichtspuncte sollen aufgefaßt werden. Der Name Jesus für sich kann eben so gewiß

diesen Stellen so viel als **reden** sey, nicht so viel als *λαλεῖν τὸν λόγον*." Allein unsere Stelle enthält ja gar nicht die Redensart *λαλεῖν τὸν λόγον*, sondern das einfache *λαλεῖν τινι*, zu Jemand **reden**. Warum soll man dieß nicht mit 1 Kor. 3, 1. (*λαλῆσαι ὑμῖν*) und 2 Kor. 7, 14. (*ἐλαλήσαμεν ὑμῖν*) vergleichen? Daß *λαλεῖν τινι* in diesen, wie in anderen Stellen (Apostelgesch. 10, 32. Hebr. 1, 2) ein Reden in Bezug aufs Evangelium ist, ergibt sich erst aus dem Zusammenhange, in unserer Stelle aus der Angabe des Zwecks: *ἵνα σωθῶσι*. Die Zusammenstellung von *λαλεῖν τινι, ἵνα σωθῇ*, findet sich weder in der Apostelgeschichte, noch sonst wo. Hätte aber der Briefsteller auch wirklich die Redensart *λαλεῖν τὸν λόγον* gebraucht, so wäre dieß noch immer kein Beweis für seine Abhängigkeit von der Apostelgeschichte, da ja umgekehrt **Lukas** in sprachlicher wie sachlicher Beziehung von Paulus vielfach abhängig ist. Uebrigens ist die Redensart *λαλεῖν τὸν λόγον* gar nicht alleiniges Eigenthum der Apostelgeschichte (4, 29. 8, 25. 11, 19. 14, 25. 16, 6. 32.), sondern wird auch wiederholt von Markus (2, 2. 4, 33. 5, 36.) gebraucht [13].

Viertens. Ueberhaupt soll das Gepräge der Stelle 1 Thess. 2, 14—16. ganz unpaulinisch seyn. So sehr nämlich auch diese Stelle mit der Erzählung in Apostelgesch. 17, 5 ff. übereinstimme, so sey doch „die Vergleichung dieser eben so sehr den Juden als den Heiden zur Last fallenden Bedrückungen der

---

13) Es wundert uns, daß **Baur** nicht noch einige andere sprachliche Parallelen zwischen unseren Briefen und der Apostelgesch. bemerkt und für seinen Zweck benutzt hat, nämlich die Redensarten *δέχεσθαι τὸν λόγον* 1 Thess. 1, 6. 2, 13. Apostelgesch. 8, 14. 11, 1. 17, 11. Luk. 8, 13.; *ὁ λόγος τοῦ κυρίου* außer 1 Thess. 1, 8. 2 Thess. 3, 1. nur Apostelgesch. 8, 25. 13, 48 f. 15, 35 f. 19, 10. 20.; die Zusammenstellung von *στηρίζειν* und *παρακαλεῖν* 1 Thess. 3, 2. 2 Thess. 2, 17. Apostelgesch. 15, 32. Ferner 1 Thess. 1, 9: *ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδώλων, δουλεύειν θεῷ ζῶντι*, und Apostelgesch. 14, 15: *ἀπὸ τούτων τῶν ματαίων ἐπιστρέφειν ἐπὶ τὸν θεὸν τὸν ζῶντα*.

ren wir hier zuerst den Ausdruck „der Herr" an. Er ist mit Recht vorherrschend von Seiten Solcher, die ein Geeinigtseyn der Hörer über das wahrhaftige göttliche Herrseyn Jesu Christi als die Grundbedingung eines gesegneten Predigthörens betrachten. „Der Herr" ist im Sinne von Luk. 2, 11. Phil. 2, 11. u. s. w. und des zweiten Artikels des apostolischen Symbols zu nehmen. Soll der Ausdruck die ganze eigenthümliche Kraft bewahren, die ihm nach dem Sinne der heiligen Schriftsteller beiwohnt, so darf er nicht typisch und ausschließlich werden, der Hörer darf auch nicht ungewiß gelassen werden, ob Gott der Vater (unvermeidlich in gewissem Maße trinitarisch gedacht, vergl. Luk. 1, 46. 2, 26. Apostelgesch. 8, 39.), oder ob der Sohn verstanden werde; denn diese swedenborgische, patripassianische Weise scheint nur erbaulich, ohne es wahrhaft zu seyn. — Der Ausdruck: „der eingeborne Sohn Gottes" hat den Sinn, die eigenthümliche, die Wesensgleichheit mit dem Vater in sich schließende Würde des Sohnes Gottes zu bezeichnen, und gehört dahin, wo gerade der Unterschied zwischen ihm und anderen Söhnen und Kindern Gottes hauptsächlich oder im Vorübergehen zu bezeichnen ist, zu welchem Zwecke auch der zu wenig gebrauchte, sehr bedeutende, der „eigene Sohn Gottes" (Röm. 8, 32.) an gehöriger Stelle statt seiner anzuwenden ist. Die Bezeichnung „der Sohn Gottes" ohne Beiwort ist der vorzüglich feierliche und feste Ausdruck für die Natur und Würde der Person Christi, nicht in Bezug auf andere Söhne Gottes, sondern in Bezug auf Gott, aus dessen Wesen er gezeugt ist, und bildet die würdigste Einführung der Person Christi, wo es auf sein Ansehen, den Glauben an seine Worte, die Göttlichkeit seines Werkes ankommt, wozu folgende Stellen Vorbild sind: Joh. 3, 18. 1 Joh. 3, 8. 5, 12. 2 Kor. 1, 19. Hebr. 5, 8. 10, 29. Kömmt es weniger darauf an, den Herrn für uns hinzustellen als das Ebenbild und den Offenbarer Gottes, sondern mehr, ihn nach seinem persönlichen Verhältnisse zu

wird er die Berufung auf 2 Kor. 9, 13 f. gelten lassen, wo Paulus tolerant genug ist, an den palästinensischen Judenchristen herrliche Früchte ihres Glaubens anzuerkennen, nämlich Dankbarkeit gegen Gott für die Glaubenstreue ihrer heidenchristlichen Brüder in Achaja und für die von denselben erfahrene Mildthätigkeit, deßgleichen eine sich in Fürbitte äußernde Liebe gegen diese Heidenchristen als Organe der überschwänglichen Gnade Gottes. — Daß Paulus die Leiden der Thessalonicher **nur** mit den von den palästinensischen Christen erduldeten Verfolgungen vergleicht und durch Hinweisung auf letztere die Leser aufzurichten sucht, kann nach der Apostelgeschichte seinen Grund nur darin haben, daß bis dahin noch keine **heiden**christliche Gemeinde dergleichen Verfolgungen erfahren hatte, sondern alle Feindseligkeit bloß gegen den Apostel und seine Gehülfen gerichtet gewesen war (Apostelgesch. 13, 50. 14, 5. 16, 19 ff.).

Eben so wenig weiß sich **Baur** in die 2, 15 f. gegen die **Juden** beigefügte Expectoration zu finden. Wäre nämlich **Paulus** der Verfasser des Briefs, so „habe er von den Christenverfolgungen in Judäa nicht reden können, ohne an sich selbst als den Haupttheilnehmer an der einzigen, die hier eigentlich in Betracht kommen könne, zu erinnern. Nirgends habe Paulus seine Leiden um des Evangeliums willen mit den Missethaten der Juden gegen Jesum und die Propheten in eine solche Verbindung gebracht wie hier (denn in einem ganz anderen Sinne spreche er von seiner νέκρωσις Ἰησοῦ 2 Kor. 4, 10.)"; fern liege ihm sonst „eine so allgemeine äußerliche Judenpolemik, daß er die Feindschaft der Juden gegen das Evangelium nicht anders zu bezeichnen gewußt habe, als durch das bekannte, den Juden von den Heiden schuld gegebene odium generis humani." — „Man sehe es der ganzen Fassung der Stelle an, daß ihre Quelle nur die Erzählung der Apostelgeschichte sey; denn wie genau entsprächen die Ausdrücke ἐκδιώκειν, κωλύειν u. s. w. dem Apostelgesch. 17, 5 f. und sonst erzählten Hergange." Wir

wörter redemtor, redeemer, redempteur, redentore rc. beweisen. Der Ausdruck ist nicht nur nach Analogie schriftmäßig, sondern sehr geeignet zur Bezeichnung des von Christus durch seinen Tod vollbrachten Werkes der Erkaufung unser von der Sünde, dem Tode und der Herrschaft des Satans. In Passionsbetrachtungen und alles damit Verwandte gehört er besonders hin. Hieraus scheint aber zu folgen, daß es nicht rathsam sey, den Ausdruck, ohne diese Beziehung im biblischen Sinne festzuhalten oder zu betonen, zum vorherrschenden oder ausschließlichen für alle Benennung und Einführung Christi in die Rede zu machen. In dieser Hinsicht scheint mir der fast ausschließliche Gebrauch des Ausdrucks in Schleiermacher's Predigten und bei Einigen aus seiner Schule nicht ganz richtig und wirksam, da er die verschiedenen Seiten der Würde und des Werkes Christi zu sehr zurückdrängt, ohne die eine, die das Wort ausdrückt, immer ganz in ihrer Eigenthümlichkeit zur Anschauung zu bringen. — „Der Mittler" ist ein biblischer und höchst ausdrucksvoller Name, so oft es auf die Idee des Bundes, der Wiedervereinigung, der Aufhebung der Feindschaft der Menschen gegen Gott, der Tilgung ihrer Schuld und Verwandtes ankommt. Es ist zu beklagen, obwohl in Bezug auf die bisherige Theologie kaum zu verwundern, daß er jetzt so selten gebraucht und nach seiner ganzen Kraft geschätzt wird. Dieß muß noch mehr der Fall gewesen seyn, als (jetzt vor hundert Jahren) Klopstock den Messias zu schreiben begann, denn hier ist der Ausdruck häufig. — „Meister" bleibt ein schönes und bezeichnendes Wort, so oft Christus als der vollendete Lehrer und der vollkommene Vorgänger im sittlichen und didaktischen Gebiete, nicht nur für seine Zeitgenossen, sondern auch für alle Zeiten, vorgeführt wird. Andere, großentheils bildliche, Ausdrücke haben noch viel weniger eine trinitarische Beziehung, als dieß schon bei einigen der erläuterten unmittelbar der Fall ist.

Uebereinstimmung des summarischen Berichtes über das Verhalten der Juden gegen die apostolische Berufsthätigkeit des Paulus (in den Worten ἡμᾶς ἐκδιωξάντων — — ἵνα σωθῶσι) mit der Apostelgeschichte (13,50. 14,5. 17,13.) würde nicht einmal in dem Falle einen Grund gegen die Echtheit des Briefs abgeben, wenn die Unglaubwürdigkeit jenes Buchs in dem Grade festgestellt wäre, als sie Baur durch seine Forschungen erwiesen zu haben glaubt. Denn jene Schilderung steht im vollkommensten Einklange mit demjenigen, was anderwärts her über den Charakter der Juden und ihre Gesinnung gegen das Evangelium bekannt ist. Ist Paulus der Verfasser des Briefes, so hat er diese Stelle niedergeschrieben in dem frischen Andenken an die Reihe seiner seither von den Juden erfahrenen Verfolgungen und er hat den Ausdruck ἐκδιωξάντων unwillkürlich, aber sehr bezeichnend gewählt, indem Juden es waren, welche durch Aufwiegelung der Heiden seine Vertreibung aus den Städten veranlaßten [15]. Wie vortrefflich harmonirt sonach diese Schilderung mit der Zeit und mit der Situation, in welcher der Brief geschrieben seyn will! Nur ein chicanöser Criminalinquisitor könnte die Erwähnung der eigenen Theilnahme des Briefstellers an der ersten palästinensischen Christenverfolgung zur Legitimation seiner Person als des Apostels Paulus vermissen. Die Nothwendigkeit einer solchen Erwähnung ist in diesem Zusammenhange durch nichts begründet und ohnedieß war Paulus durch die Gnade Gottes in seiner Bekehrung und in seiner Berufung zum Apostel seitdem in ein ganz anderes Verhältniß zum Evangelium gestellt worden, als seine ehemaligen Glaubensgenossen und nunmehrigen Verfolger.

Endlich glaubt Baur in der angefochtenen Stelle auch noch einen Anachronismus entdeckt zu haben, durch welchen,

---

15) Vgl. Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung des Christenthums durch die Apostel, I. Bd. S. 341. 4. Aufl.

er begründet wäre, die Unechtheit des Briefs aller- außer Zweifel gestellt würde. „Wovon kann," fragt nachdem die Juden fortgehend das Maß ihrer Sün- ll gemacht haben, ἔφθασε δὲ ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς natürlicher verstanden werden, als von dem durch die örung Jerusalems über sie ergangenen Straf- e?" Irre ich nicht, so legt Hr. Baur alles Gewicht , daß es heiße, das Strafgericht sey ergangen, „nach- die Juden das Maß ihrer Sünden voll gemacht ha- Und doch ist diese Satzverbindung gar nicht vorhanden, n der Infinitivsatz εἰς τὸ ἀναπληρῶσαι κ. τ. λ. ent- ne Folgerung. Der Verfasser des Briefs meint, aus Verhalten der Juden gegen das Christenthum ergebe daß jede Generation dieses Volks (dieß liegt in πάν- welches in seiner gewöhnlichen Bedeutung „zu jeder zu belassen ist) das Ihrige dazu beigetragen habe, das der Sündenschuld voll zu machen. Uebrigens hätte is auch recht wohl schon zu seiner Zeit sagen können, Maß der Sündenschuld sey voll, sofern das geringe tum, welches noch fehlte, um die Offenbarung der hen Strafgerechtigkeit zu motiviren, gegen das Ganze schuld nicht in Betracht kommen konnte. Damit wäre rklärung der so unbestimmten und allgemein gehaltenen e ἔφθασε δὲ ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργὴ immer noch nicht prä- rt. Baur's Deutung derselben wird aber geradezu ch ausgeschlossen, daß in 2 Theß. 2, 4. der Ausdruck ὸς τοῦ θεοῦ von keinem anderen Tempel als dem in alem verstanden werden kann, dieser Tempel folglich als bestehend vorausgesetzt wird, mithin beide Briefe vor dem Falle der heiligen Stadt geschrieben seyn n. Ist dieß richtig, so bleibt nur die Wahl zwischen zwei gewöhnlichen, von Baur nicht erwähnten Erklä- n. Entweder ist mit Rosenmüller, Pelt und ott ἔφθασε als praeteritum propheticum zu nehmen.

Geist in seiner schriftmäßigen Bestimmtheit als heiliger, wissender, wollender und wirkender erscheint (vgl. Joh. 15, 26. 16, 13. 14. Röm. 8, 16. 26. 1 Kor. 2, 10.).

Diese Bemerkung bahnt uns den Uebergang zu der Frage, ob in der Predigt die Ausdrücke Dreieinigkeit, drei Personen, Dreipersönlichkeit zu gebrauchen seyen. Die Antwort darf kurz seyn, da alle Bedingungen zur richtigen Schätzung des Inhalts und Werthes dieser Ausdrücke in dem Ganzen unserer Abhandlung gegeben sind. Wir sagen: sie dürfen so gewiß gebraucht werden, als auf gewissen Stufen und in gewissen Weisen der katechetischen Bildung der Kirchenlieder und der dogmatischen des Predigers die Ausdrücke Sinn und Leben, biblisches Verständniß und christliche Bestimmtheit zu befördern im Stande sind. Sie müssen so gewiß nicht von jedem Prediger und vor jeder Gemeine gebraucht werden, als die Lehre von jeder der drei Personen und die von ihrem wesentlichen Einsseyn auch ohne jene kirchlich-dogmatischen Ausdrücke, an der Hand der biblischen, homiletisch so vollkommen klar und lebendig gemacht werden können, als es von Seiten vieler echt christlicher Prediger und vor vielen echt christlichen Gemeinen nur irgend zu erreichen seyn wird, und überhaupt durch jene Ausdrücke nur irgend zu erreichen seyn möchte.

Hier stehen wir am Ziele unserer Untersuchung, deren Grundgedanke und Ziel auf dem Zwiefachen beruht, einerseits, daß eine wesentlich kirchliche Bedeutung und bleibende Lebendigkeit der Trinitätslehre, auch unabhängig von ihren streng ausgeprägten dogmatischen Formen vorhanden sey, und andererseits, daß die Predigt, eben als echte Predigt, die auf der Schrift beruht, durch die geistig-lebendige Beziehung ihrer Hauptacte auf die göttliche Dreieinigkeit eine feste und rein kirchliche Haltung gewinne.

Zweierlei wird man vielleicht an der vorstehenden Arbeit vermissen: einmal die ausdrückliche Bezugnahme auf neuere speculativ-dogmatische Begründungen der Dreieinigkeitslehre,

und sodann die Benutzung neuerer Handbücher der Homiletik. Was die erste betrifft, so hat sie absichtlich nicht stattgefunden, da es einer meiner Zwecke war, zu zeigen, daß die Trinitätslehre schon auf kirchlich-praktischem Boden gewonnen werde; versteht sich, nicht ohne Wechselbeziehung mit der Dogmatik. Der Mangel der zweiten thut mir in einigen Hinsichten selbst leid, doch habe ich Grund zu glauben, daß die neueren Homiletiken nur wenig Anknüpfungspuncte gerade für meine Behandlungsart würden gewährt haben.

2.

Die Echtheit der Briefe an die Thessalonicher,

gegen D. Baur's Angriff vertheidigt

von

D. Wilibald Grimm,
Professor der Theologie zu Jena.

Unter denjenigen neutestamentlichen Schriften, deren apostolische Abfassung von Baur und seiner Schule bestritten wird, ermangeln allein die beiden Briefe an die Thessalonicher gänzlich solcher Erscheinungen und Eigenthümlichkeiten, welche jener Schule als unzweifelhafte Merkmale der nachapostolischen Zeit gelten. Vernehmen wir doch in diesen Briefen nichts von Ausdrücken wie *γνῶσις*, *σοφία*, *πλήρωμα*, *αἰῶνες* u. dgl., um sie im Sinne des nachmaligen Gnosticismus zu deuten; nichts von einem Kindes- und Mannesalter der Christenheit, um in dieser Unterscheidung den entschiedensten Einfluß des Montanismus zu behaupten; nichts von Bischöfen und Diakonen, deren Erwähnung nur in der Zeit einer weiter ausgebildeten kirchlichen Gesellschafts-

würde sich ein Falsarius des zweiten Jahrhunderts, der den in unserem Briefe vorausgesetzten Stoff aus der Apostelgeschichte schöpfte, eine solche Differenz mit letzterer Schrift haben zu Schulden kommen lassen. Von des Timotheus Absendung nach Thessalonich (1 Thess. 3, 1 ff.) aber weiß die Apostelgeschichte nichts. Hätte Baur in Anwendung seines kritischen Verfahrens auf unseren Brief consequent seyn wollen, so mußte er, wie er sonst eine Abhängigkeit unseres Briefstellers von den Korintherbriefen annimmt, den Bericht von des Timotheus Absendung und deren erfreulichem Resultat aus Nachbildung dessen erklären, was Paulus 1 Kor. 4, 17. 16, 10. von des Timotheus Sendung nach Korinth und derjenigen des Titus ebendahin (2 Kor. 2, 12. 7, 6 ff.) bemerkt.

Drittens. Aber, fährt Hr. Baur fort, jene „fortgehende Recapitulation einer gar nicht alten, sondern noch ganz neuen Geschichte geschieht noch überdieß mit mehr oder minder deutlichen Reminiscenzen an andere paulinische Briefe, namentlich die Korintherbriefe. Die Stelle 1, 5: *τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν οὐκ ἐγενήθη εἰς ὑμᾶς ἐν λόγῳ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐν δυνάμει*, ist augenscheinlich [?] der Stelle 1 Kor. 2, 4. nachgebildet; 1, 6: *μιμηταὶ ἡμῶν ἐγενήθητε καὶ τοῦ κυρίου*, der Stelle 1 Kor. 11, 1.; ebenso lautet 1, 8: *ἐν παντὶ τόπῳ ἡ πίστις ἡμῶν — ἐξελήλυθεν*, wie Röm. 1, 8: *ἡ πίστις ὑμῶν καταγγέλλεται ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ*. Die Stelle 2, 4 ff. faßt nur die in den Korintherbriefen ausgesprochenen Grundsätze kurz zusammen. Man vgl. 1 Kor. 2, 4. [?]. 4, 3 f. 9,

---

schwerlich würde Jemand auf diese Erklärung verfallen, der nicht vom harmonistischen Interesse geleitet wird. Hätte es mit dem von Wieseler postulirten Sachverhältniß seine Richtigkeit, ich glaube fest, daß Paulus in diesem Falle *μένειν μόνοι* statt *καταλειφθῆναι μόνοι* gesagt haben würde. So aber beweist die Wahl des Ausdrucks *καταλειφθ.*, daß die in Rede stehende Person damals in seiner Umgebung gewesen ist. Vgl. Joh. 8, 9: *καὶ κατελείφθη μόνος ὁ Ἰησοῦς*.

nichts berechtigte Forderung einer durchgängigen Uniformität sämmtlicher paulinischer Briefe, zufolge deren dasjenige, was sonst nur Nebensache ist, in einem bestimmten Falle nicht auch einmal habe zur Hauptsache gemacht werden können. Man nehme doch nur eine vollständige Briefsammlung irgend eines bedeutenden Mannes aus alter oder neuerer Zeit zur Hand. Werden alle darin enthaltenen Briefe gleich reich an Geist und Inhalt, gleich ausgezeichnet in der Form seyn? Wären uns sämmtliche Briefe des Paulus erhalten worden, wir würden gewiß manche unter ihnen finden von wesentlich geschäftlichem Inhalt, in denen nur äußere Angelegenheiten berührt würden und welche folglich in Hinsicht der Geringfügigkeit des dogmatischen Inhaltes gegen die von Baur angefochtenen kleinen paulinischen Briefe unseres Kanons bedeutend abstechen würden [5]). Was berechtigt denn nur im entferntesten, die Echtheit eines apostolischen Briefs von einem bestimmten Quantum des dogmatischen Stoffes abhängig zu machen, da vielmehr das Maß des dogmatischen

5) Bekanntlich ist der Verkehr, in welchem Paulus mit der korinthischen Gemeinde stand in der Zeit zwischen der Abfassung der beiden uns erhaltenen, an diese Gemeinde gerichteten Briefe etwas in Dunkel gehüllt. Nach der wahrscheinlichsten von den Hypothesen, durch welche man dieses Dunkel zu verscheuchen sucht, war Timotheus, dessen Ankunft Paulus in 1 Kor. 4, 17. 16, 10. der Gemeinde ankündigt, verhindert worden, das Ziel seiner Reise zu erreichen, und hatte Paulus die Function des Timotheus dem Titus übertragen (2 Kor. 2, 12. 7, 6 ff.). War dieß wirklich der Fall, so bedurfte Titus, der, wie aus 2 Kor. 7, 14. hervorgeht, vorher noch nicht in Korinth gewesen zu seyn scheint (denn die Stelle 2 Kor. 8, 6. beweist nichts für das Gegentheil), eines Empfehlungsschreibens des Paulus, welches sowohl zur Beglaubigung des Titus diente, als auch die Gründe enthielt, warum der angekündigte Besuch des Timotheus unterblieb. Dieses Schreiben war also rein geschäftlicher Art. Derartige Schreiben aber mußten natürlich zu geringfügig erscheinen, als daß man auf ihre Aufbewahrung hätte bedacht seyn sollen.

der Uneigennützigkeit und Arbeitsamkeit in unserem Briefe einem ganz anderen Zwecke als im ersten Briefe an die Korinther. In 1 Kor. 4, 12. gedenkt Paulus der Arbeit seiner Hände als Beweises der Demuth im Gegensatze zum Uebermuthe der Korinther; in der auf denselben Punct ausführlich eingehenden Episode aber in 1 Kor. 9, 6 ff. will er im Gegensatze zu den Starkgläubigen in der Gemeinde, die von ihrem Rechte auf Genuß heidnisches Opferfleisches zum Schaden der Schwachen und Engherzigen einen zu ausgedehnten Gebrauch machten, durch sein Beispiel zeigen, wie man um eines höheren Zweckes willen selbst dem Gebrauche eines wohl begründeten Rechts entsagen müsse. In unserem Briefe dagegen macht Paulus, wie wir gesehen haben, sein Beispiel der aufopfernden Hingabe, der Arbeitsamkeit und Uneigennützigkeit im Gegensatze zu dem Mangel an diesen Tugenden bei einem Theile der Gemeinde geltend. Wie man durch Anwendung baur'scher Sophismen in der Kritik alles Mögliche beweisen kann, so läßt sich mit ihrer Hülfe das Verhältniß zwischen der Darstellung in 1 Theff. und 1 Korinth. auch umkehren, jene als Original, diese als

---

Ausdruck συνεργὸς τοῦ θεοῦ 1 Theff. 3, 2. 1 Kor. 3, 9. Das in den synoptischen Evangelien und der Apostelgesch. so gangbare Verbum παραγγέλλειν in der Bedeutung gebieten ist, wenn man vom ersten Timotheusbriefe absieht, nur unseren Briefen (1 Theff. 4, 11. 2 Theff. 3, 4. 6. 10. 12.) mit 1 Kor. (7, 10. 11, 17.) gemeinsam. Ferner die Zusammenstellung von Glaube, Liebe, Hoffnung außer 1 Kor. 13, 13. nur 1 Theff. 1, 3. 5, 8. Koloff. 1, 4 f. — Aus 2 Theff. gehört hierher μαρτύριον statt des sonst üblichen εὐαγγέλιον (2 Theff. 1, 10. 1 Kor. 1, 6. 2, 1.; sonst nur 2 Tim. 1, 8.); συναναμίγνυσθαι 2 Theff. 3, 14. 1 Kor. 5, 11. — Dagegen rechnet Baur mit Unrecht hierher die Redensart ἐν βάρει εἶναι 1 Theff. 2, 7., welche keineswegs gleichbedeutend mit ἐπιβαρεῖν ist, sondern inmitten der Gegensätze οὐ ζητεῖν δόξαν und ἤπιον εἶναι nichts Anderes bedeuten kann, als „in Gewicht, Ansehen seyn," d. i. sich solches geben, in welchem Sinne auch alle Ausleger seit Pelt den Ausdruck gefaßt haben.

chahmung sich erweisen, indem man etwa so argu-
: Die Berechtigung aufgeklärter Christen zum Genuß
pferfleisches und das Recht eines Apostels auf Ali-
ion von Seiten der Gemeinden sind doch gar zu he-
e Dinge, als daß sich beides mit einander so in Ver-
stellen läßt, wie es 1 Kor. 9. geschieht; offenbar ist
Vergleich gewaltsam herbeigezogen und die Ausführ-
und Breite, mit welcher der Verfasser von 1 Kor. 9,
i der angenommenen Rolle des Apostels von seinem
Rechte und der Verzichtleistung auf dasselbe spricht,
i gar keinem Verhältniß zu der in Kap. 8. begonnenen
rung der Hauptfrage nach dem Genusse des Opfer-
s. Steht es überhaupt einem Apostel an, von seiner
jtleistung auf ein ihm zustehendes Recht der verpflich-
Gemeinde gegenüber solches Aufheben zu machen, wie
Verfasser von 1 Korinth. 9. thut? Würde wohl der
d e n apostel Paulus jene seine Berechtigung auf die
gie des j ü d i s c h e n P r i e s t e r t h u m s gegründet ha-
Wo findet sich etwas Derartiges in den anerkannt
paulinischen Briefen? Wie viel einfacher ist die ver-
e Darstellung im 1 Thessal.! Offenbar hat letztere
Pauliner der nachapostolischen Zeit als Thema zu der
hrung in 1 Kor. 9. gedient, und es hat sich dieser Nach-
r unwillkürlich verrathen durch den in V. 5. 6. u. 12.
euteten Zweck, die angesehensten Judenapostel gegen
iden Heidenapostel Paulus und Barnabas in Schatten
llen! — Aber sogar auch von der Apostelgeschichte soll
Brief in sprachlicher Beziehung abhängig seyn. Denn,
B a u r aus, „wie bezeichnend ist für einen mit der
elgeschichte bekannten Schriftsteller das τοῖς ἔθνεσι
ιαι, ἵνα σωθῶσι, [in 2, 16.] ein Ausdruck, welcher sonst
Apostel Paulus nie von seiner Verkündigung des Evan-
ns gebraucht wird, wohl aber der Apostelgeschichte ganz
ß ist (14, 1. 16, 6. 32. 18, 9.).“ „Denn λαλεῖν in 1 Kor.
. 3, 1. könne man hier nicht vergleichen, da λαλεῖν in

diesen Stellen so viel als **reden** sey, nicht so viel als *λαλεῖν τὸν λόγον*." Allein unsere Stelle enthält ja gar nicht die Redensart *λαλεῖν τὸν λόγον*, sondern das einfache *λαλεῖν τινι*, zu Jemand **reden**. Warum soll man dieß nicht mit 1 Kor. 3, 1. (*λαλῆσαι ὑμῖν*) und 2 Kor. 7, 14. (*ἐλαλήσαμεν ὑμῖν*) vergleichen? Daß *λαλεῖν τινι* in diesen, wie in anderen Stellen (Apostelgesch. 10, 32. Hebr. 1, 2) ein Reden in Bezug aufs Evangelium ist, ergibt sich erst aus dem Zusammenhange, in unserer Stelle aus der Angabe des Zwecks: *ἵνα σωθῶσι*. Die Zusammenstellung von *λαλεῖν τινι, ἵνα σωθῇ*, findet sich weder in der Apostelgeschichte, noch sonst wo. Hätte aber der Briefsteller auch wirklich die Redensart *λαλεῖν τὸν λόγον* gebraucht, so wäre dieß noch immer kein Beweis für seine Abhängigkeit von der Apostelgeschichte, da ja umgekehrt **Lukas** in sprachlicher wie sachlicher Beziehung von Paulus vielfach abhängig ist. Uebrigens ist die Redensart *λαλεῖν τὸν λόγον* gar nicht alleiniges Eigenthum der Apostelgeschichte (4, 29. 8, 25. 11, 19. 14, 25. 16, 6. 32.), sondern wird auch wiederholt von Markus (2, 2. 4, 33. 5, 36.) gebraucht[13]).

Viertens. Ueberhaupt soll das Gepräge der Stelle 1 Thess. 2, 14—16. ganz unpaulinisch seyn. So sehr nämlich auch diese Stelle mit der Erzählung in Apostelgesch. 17, 5 ff. übereinstimme, so sey doch „die Vergleichung dieser eben so sehr den Juden als den Heiden zur Last fallenden Bedrückungen der

---

13) Es wundert uns, daß **Baur** nicht noch einige andere sprachliche Parallelen zwischen unseren Briefen und der Apostelgesch. bemerkt und für seinen Zweck benutzt hat, nämlich die Redensarten *δέχεσθαι τὸν λόγον* 1 Thess. 1, 6. 2, 13. Apostelgesch. 8, 14. 11, 1. 17, 11. Luk. 8, 13.; *ὁ λόγος τοῦ κυρίου* außer 1 Thess. 1, 8. 2 Thess. 3, 1. nur Apostelgesch. 8, 25. 13, 48 f. 15, 35 f. 19, 10. 20.; die Zusammenstellung von *στηρίζειν* und *παρακαλεῖν* 1 Thess. 3, 2. 2 Thess. 2, 17. Apostelgesch. 15, 32. Ferner 1 Thess. 1, 9: *ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδώλων, δουλεύειν θεῷ ζῶντι*, und Apostelgesch. 14, 15: *ἀπὸ τούτων τῶν ματαίων ἐπιστρέφειν ἐπὶ τὸν θεὸν τὸν ζῶντα*.

onichischen Christen mit den Christenverfolgungen in Ju-
sucht und unangemessen für den Apostel, der doch sonst
idenchristen seinen Heidenchristen nie als Muster vor-
' Obschon auch alle mir bekannten Ausleger bei Er-
g jener Stelle auf Apostelgesch. 17, 5 ff. verweisen, so
ich doch die Identität der in diesen Stellen erzählten
lgungen in entschiedene Abrede stellen. Denn nach
ss. 2, 14. hatte die ganze Gemeinde von ihren heid-
ı Volksgenossen die Bedrückung erfahren, der in der
lgeschichte a. a. O. erzählte, von den Juden angezet-
Aufstand aber war nur gegen Paulus und seine Be-
gerichtet, und nur weil man diese nicht fand, ergriff
deren Wirth, den Jason, und einige Christen (τινὰς
)ούς). In 1 Theff. 2, 14. sind daher jedenfalls Verfol-
:n und Bedrückungen gemeint, welche erst nach der Abreise
aulus über die Gemeinde ergangen waren, wie denn auch
ıs nach Kap. 3, 3. 5. solche befürchtet hatte. Ist dieß
ɜ, so schwindet der Anstoß, den Baur daran nimmt,
n unserer Stelle die heidnischen Volksgenossen als die
olger der Gemeinde genannt werden, während nach der
elgeschichte die Sache eben so sehr den Juden als den
en zur Last falle. „Aber Paulus hat sonst nirgends
ı Heidenchristen die Judenchristen als Muster vorgehal-
Als ob er, was er sonst nie thut, nicht hier habe thun
en, wenn es nur nichts an sich Unnatürliches und Un-
messenes ist! Soll denn Paulus, was einzelne judaisti-
Intriguanten gegen ihn und seine Wirksamkeit sich er-
t hatten, sämmtlichen Judenchristen und unter ihnen
nders den Palästinensern dermaßen entgelten lassen, daß
m unmöglich wäre, ihre in Verfolgungen erprobte Stand-
igkeit und Glaubenstreue anzuerkennen, Er, der doch
n. 15, 27. die Heidenchristen als Schuldner der palä-
nsischen Judenchristen bezeichnet, da sie an deren geistli-
Gütern Theil bekommen hätten? Doch Hr. Baur
met den paulinischen Ursprung von Röm. 15. Dagegen

inniges Verhältniß bestanden haben und dieselbe seinem Herzen ganz besonders theuer geworden seyn; daher die Besorgniß um ihr Schicksal und um den Fortgang ihres religiös-christlichen Lebens; daher der wiederholte Wunsch, zu ihr zurückzukehren (2, 18.); daher die Absendung des Timotheus zu ihr, durch den er zuerst wieder Nachrichten und zwar im Allgemeinen *erfreuliche* Nachrichten von ihr erhält (3, 1 ff.). Was Wunder also, wenn er seinem von dieser ersten frohen Nachricht freudig bewegten Herzen freien Lauf läßt in der Vergegenwärtigung seiner persönlichen Wirksamkeit in der Gemeinde und ihres Erfolgs, in der Erinnerung an seine fortwährende Sorge um die Gemeinde, zumal solch' eine „Recapitulation" zugleich ein Mittel seyn mußte zur Befestigung des bisher bestandenen innigen Verhältnisses und ein kräftiger Hebel für die nöthig befundenen Ermahnungen zum treuen Festhalten am Glauben unter schweren Verfolgungen, zur beständigen Arbeit am Werke der Heiligung, zur Tilgung aller den Einzelnen aus dem früheren heidnischen Lebenszustande noch anklebenden Flecken [6])? Namentlich scheint

6) Wie fast sämmtliche von *Baur* gegen den paulinischen Ursprung unserer Briefe vorgebrachten Einwände in bloß *subjectivem* Gefühl und Urtheil beruhen, so ganz besonders der eben besprochene. Und was der dänische Theolog D. *Scharling* in seiner Schrift über die Pastoralbriefe (Jena 1846) S. 13. bemerkt: „Gewiß ist es, daß nirgends anders die Kritik ein so starkes Gepräge von subjectiver Willkür zu tragen scheint, als wo sie ihre Argumente aus dem Mangel an Gedankenfülle, innerem Zusammenhang, Zweckmäßigkeit logischer Ordnung u. s. w. bei den Denkmalen des Alterthums hernimmt, deren gewöhnlich angenommenen Ursprung sie bestreitet," leidet ganz besonders auf das Kapitel „Allgemeine Bemerkungen über die kleineren paulin. Briefe" in *Baur's* Paulus, S. 499 ff. Anwendung. Wie sehr aber ein solcher kritischer Subjectivismus täuscht und zu welchen einander ganz widersprechenden Resultaten er führt, dieß beweist aus dem Gebiete der classischen Alterthumskunde das bekannte, auch von *Scharling* a. a. O. angeführte schlagende Beispiel der von einigen Philologen an *Cicero's* cati-

eine starr judenchristliche war, welche Paulus für seine Auffassung des Christenthums gewinnen wollte, während nach 1 Thess. 1, 9. 2, 14. die Gemeinde zu Thessalonich lediglich aus Heidenchristen bestand.

Zweitens. Nach Hn. D. Baur's Behauptung „verräth der Brief auch eine Abhängigkeit und Unselbständigkeit, wie sie sich sonst bei keinem echten paulinischen Briefe finde. Der Hauptinhalt desselben sey nichts Anderes, als eine sehr gedehnte, die Thessalonicher nur an das ihnen schon Bekannte erinnernde Auseinandersetzung des uns aus der Apostelgeschichte bekannten geschichtlichen Herganges der Bekehrung der Thessalonicher, sey es, daß der Verfasser des Briefs dieses geschichtliche Material unmittelbar aus der Apostelgeschichte oder aus einer anderen Quelle genommen habe (Kap. 1, 4 ff. 2, 1 ff. 3, 1 ff.). Ueberall sey nur von Dingen die Rede, welche den Lesern, wie der Verfasser durch das immer wiederkehrende *εἰδότες* 1, 4., *αὐτοὶ γὰρ οἴδατε* 2, 1., *μνημονεύετε γάρ* 2, 9., *καθάπερ οἴδατε* 2, 11., *αὐτοὶ γὰρ οἴδατε* 3, 3., *καθὼς καὶ ἐγένετο καὶ οἴδατε* 3, 4., *οἴδατε γάρ* 4, 2. sich selbst gestehen müsse, schon bekannt gewesen seyen." Aber ist denn eine solche Erinnerung der Leser an ihnen bereits bekannte Dinge etwas psychologisch Unnatürliches? Kömmt der Fall nicht häufig vor, daß von einander getrennt lebende Freunde, einem natürlichen und wohlberechtigten Herzensdrange folgend, in Briefen ehedem und selbst vor gar nicht langer Zeit mit einander verlebte Verhältnisse und deren Details sich vergegenwärtigen und durch solche Vergegenwärtigung sich aufrichten und erquicken? Am wenigsten kann die Recapitulation bekannter Thatsachen unter denjenigen Umständen befremden, unter welchen der erste Brief an die Thessalonicher, bei Voraussetzung seines paulinischen Ursprunges, geschrieben ist. Der Apostel war plötzlich genöthigt worden, die eben erst begründete Gemeinde zu verlassen (Apostgesch. 17, 10.); nach 1 Thess. 2, 11. 19. 3, 6. muß aber zwischen ihm und der jungen Gemeinde ein sehr

sentlichen mit den Angaben der Apostelgeschichte dergestalt zusammen, daß die Kritiker in Bestimmung der Zeit und des Orts der Abfassung dieser beiden Briefe fast sämmtlich mit einander übereinstimmen [8]), um von dem 15. Kap. des Römerbriefes zu schweigen, da Baur die Authentie dieses Kapitels nicht anerkennt. Muß denn die wirkliche oder vermeintliche Differenz überall so groß seyn wie zwischen Apostgesch. 15. und Galat. Kap. 2.? Worauf reducirt sich denn aber der unserem Briefe mit der Apostelgeschichte gemeinsame geschichtliche Inhalt? Darauf, daß Paulus, nachdem er in Philippi Schmach und Leiden erduldet, nach Thessalonich gekommen, daselbst für seine Predigt einen sehr empfänglichen und gedeihlichen Boden gefunden hatte und bald darauf nach Athen gegangen war. Während dagegen die Apostelgeschichte nichts von Bedrängnissen und Verfolgungen weiß, denen die Gemeinde zu Thessalonich sowohl während des Apostels Anwesenheit daselbst (1 Thess. 1, 6. [9])), als auch nach dessen Abreise ausgesetzt war (1 Thess. 2, 14. 3, 3. 2 Thess. 1, 4.), schweigt der Brief von jenem durch die Juden gegen Paulus in Thessalonich angezettelten Aufstande, durch welchen dieser sich genöthigt sah, die Stadt zu verlassen

8) Vgl. hierüber die treffenden Bemerkungen Schleiermacher's in s. Einleitung ins N. T., herausg. von Wolde (Berlin 1845) S. 148 f., welcher „den Kern von echten paulinischen Briefen," an denen wir „einen Maßstab für die übrigen haben," nicht bloß aus den beiden Korintherbriefen, dem Galater- und Römerbriefe bestehen läßt, sondern auch den ersten Brief an die Thessalonicher dazu rechnet. Unter Baur's Schülern erkennt auch Georgii diesen Brief als echt an, in Zeller's Jahrbüchern 1835. 1. H. S. 6. 11.

9) Daß die Gemeinde schon während des Apostels Anwesenheit Anfechtungen zu bestehen hatte (worauf man bisher gar nicht geachtet hat), erhellt unwiderleglich aus dem Ausdruck δεξάμενοι τὸν λόγον ἐν θλίψει πολλῇ in 1, 6. Hätte Paulus an die Zeit nach seiner Abreise gedacht, so hätte er τηροῦντες oder κρατοῦντες τὸν λόγον sagen müssen.

Paulus seine in Ausübung seines apostolischen Berufes bewiesene sittliche Lauterkeit, Uneigennützigkeit, Arbeitsamkeit und aufopfernde Hingabe (Kap. 2, 3—12.) im Hinblick auf den Mangel an diesen Tugenden in der Gemeinde (Kap. 4, 4. 6. 11.) hervorzuheben, um gleichen Eifer im Streben darnach zu entzünden (vgl. 2 Theff. 3, 7 ff.). Ist aber die Schilderung der den Lesern bereits bekannten Thatsachen psychologisch gerechtfertigt, so kann natürlich auch der Gebrauch der auf das Bekannte verweisenden Formeln *αὐτοὶ γὰρ οἴδατε*, *καθὼς οἴδατε* u. dgl. nicht befremden [7]). — Was aber den Vorwurf betrifft, daß der Verfasser des Briefs das geschichtliche Material aus der Apostelgeschichte entnommen habe, so müßte D. Baur erst die Berechtigung des kritischen Kanons nachweisen, daß die Uebereinstimmung eines neutestamentlichen Briefs in Erwähnung geschichtlicher Verhältnisse mit der Apostelgeschichte ein entschiedenes Merkmal der Unechtheit sey. Treffen nicht auch die in den beiden Korintherbriefen vorausgesetzten Lebensumstände Pauli im We-

---

linarischen Reden geübten höheren Kritik. Vgl. Eichstädt de orationibus Catilinariis. Ien. 1837.

7) Ganz dieselbe Bewandtniß hat es mit der Stelle Gal. 4, 13., vgl. 1 Kor. 12, 2. — Von dem oben mitgetheilten baur'schen Verzeichniß kommen übrigens die Stellen 1, 4. 3, 3. und 4, 2. in billigen Abzug. In der ersten Stelle nämlich ist der Participialsatz *εἰδότες* etc. nicht auf die Thessalonicher, sondern auf den Apostel zu beziehen, als das zweite und dem *μνημονεύοντες* etc. (V. 3.) parallele Motiv zum Danke gegen Gott (V. 2.). Diese Einführung eines Grundes oder Motivs mittelst *εἰδότες* gehört aber zu den in allen seinen Briefen vorkommenden Lieblingswendungen des Apostels. Ohne alle Berechtigung im Zusammenhange ist dagegen die wahrscheinlich von Baur vorausgesetzte Construction, nach welcher in bekanntem Gräcismus (vgl. Winer's Gramm. S. 620 f.) *εἰδότες* auf *ὑμῶν* bezogen wird. — In Kap. 3, 3. und 4, 2. aber wird nicht auf ein bekanntes Verhältniß zwischen Paulus und seinen Lesern, sondern auf eine den letzteren gegebene Lehre verwiesen, gerade so wie in der (von Baur nicht mit aufgeführten) Stelle Kap. 5, 2.

würde sich ein Falsarius des zweiten Jahrhunderts, der den in unserem Briefe vorausgesetzten Stoff aus der Apostelgeschichte schöpfte, eine solche Differenz mit letzterer Schrift haben zu Schulden kommen lassen. Von des Timotheus Absendung nach Thessalonich (1 Theff. 3, 1 ff.) aber weiß die Apostelgeschichte nichts. Hätte Baur in Anwendung seines kritischen Verfahrens auf unseren Brief consequent seyn wollen, so mußte er, wie er sonst eine Abhängigkeit unseres Briefstellers von den Korintherbriefen annimmt, den Bericht von des Timotheus Absendung und deren erfreulichem Resultat aus Nachbildung dessen erklären, was Paulus 1 Kor. 4, 17. 16, 10. von des Timotheus Sendung nach Korinth und derjenigen des Titus ebendahin (2 Kor. 2, 12. 7, 6 ff.) bemerkt.

Drittens. Aber, fährt Hr. Baur fort, jene „fortgehende Recapitulation einer gar nicht alten, sondern noch ganz neuen Geschichte geschieht noch überdieß mit mehr oder minder deutlichen Reminiscenzen an andere paulinische Briefe, namentlich die Korintherbriefe. Die Stelle 1, 5: *τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν οὐκ ἐγενήθη εἰς ὑμᾶς ἐν λόγῳ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐν δυνάμει*, ist augenscheinlich [?] der Stelle 1 Kor. 2, 4. nachgebildet; 1, 6: *μιμηταὶ ἡμῶν ἐγενήθητε καὶ τοῦ κυρίου*, der Stelle 1 Kor. 11, 1.; ebenso lautet 1, 8: *ἐν παντὶ τόπῳ ἡ πίστις ἡμῶν — ἐξελήλυθεν*, wie Röm. 1, 8: *ἡ πίστις ὑμῶν καταγγέλλεται ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ*. Die Stelle 2, 4 ff. faßt nur die in den Korintherbriefen ausgesprochenen Grundsätze kurz zusammen. Man vgl. 1 Kor. 2, 4. [?]. 4, 3 f. 9,

---

schwerlich würde Jemand auf diese Erklärung verfallen, der nicht vom harmonistischen Interesse geleitet wird. Hätte es mit dem von Wieseler postulirten Sachverhältniß seine Richtigkeit, ich glaube fest, daß Paulus in diesem Falle *μένειν μόνοι* statt *καταλειφθῆναι μόνοι* gesagt haben würde. So aber beweist die Wahl des Ausdrucks *καταλειφθ.*, daß die in Rede stehende Person damals in seiner Umgebung gewesen ist. Vgl. Joh. 8, 9: *καὶ κατελείφθη μόνος ὁ Ἰησοῦς*.

15 f. und besonders 2 Kor. 2, 17. 5, 11. Auf den letzteren Brief deuten namentlich die Ausdrücke πλεονεξία 2, 5., vgl. 2 Kor. 7, 2.; δυνάμενοι ἐν βάρει εἶναι 2, 6., μὴ ἐπιβαρῆσαι 2, 9., vgl. 2 Kor. 11, 9. hin, so wie auch 2, 7. auf 1 Kor. 3, 12 [soll wohl heißen 4, 14? Ref.] anspielt." Allein soll denn der Apostel niemals Veranlassung gehabt haben, eine und dieselbe und noch dazu ihm so nahe liegende Angelegenheit, wie den Charakter seiner Verkündigung des Evangeliums und deren Erfolg, so wie seine Uneigennützigkeit und aufopfernde Thätigkeit in Briefen an verschiedene Gemeinden zu berühren? Und war nicht in diesem Falle ein gewisser Parallelismus im Ausdruck eine sich von selbst verstehende Folge? Oder soll es in den Schriften Eines und desselben Verfassers überhaupt keine Parallelstellen geben? Und tragen die von Baur angezogenen Parallelen unseres Briefs in Vergleich mit denen an die Korinther nur im entferntesten den Charakter sclavischer Nachahmung? Ist nicht in den Briefen an die Römer und an die Galater, da, wo sie einen gemeinsamen Gegenstand, die Lehre von der Glaubensgerechtigkeit, behandeln, die Uebereinstimmung im Ausdruck ungleich größer, als zwischen unserem Briefe und denen an die Korinther, welche so durchaus frei und selbständig ist, daß sie nur als Beweis der Identität des Verfassers gelten kann? Aber freilich, es gehört zur Taktik Baur's, daß, wenn er einmal gegen eine neutestamentliche Schrift eingenommen ist, er selbst die entferntesten und mattesten Anklänge an die angeblich allein echten Schriften desselben Verfassers als Beweis der Unselbständigkeit und der Nachahmung, dagegen jede nur in der angefochtenen Schrift vorkommende Vorstellung oder Redeweise als Kriterium der Unechtheit benutzt [12]). Uebrigens dient die Hervorhebung

---

12) Uebrigens hätte Baur als einander ähnliche Stellen auch anführen können 1 Thess. 2, 19. 2 Kor. 1, 14.; 1 Thess. 3, 7. 2 Kor. 7, 7.; 1 Thess. 5, 23 f. 1 Kor. 1, 8 f., vgl. 10, 13.; den

der Uneigennützigkeit und Arbeitsamkeit in unserem Briefe einem ganz anderen Zwecke als im ersten Briefe an die Korinther. In 1 Kor. 4, 12. gedenkt Paulus der Arbeit seiner Hände als Beweises der Demuth im Gegensatze zum Uebermuthe der Korinther; in der auf denselben Punct ausführlich eingehenden Episode aber in 1 Kor. 9, 6 ff. will er im Gegensatze zu den Starkgläubigen in der Gemeinde, die von ihrem Rechte auf Genuß heidnisches Opferfleisches zum Schaden der Schwachen und Engherzigen einen zu ausgedehnten Gebrauch machten, durch sein Beispiel zeigen, wie man um eines höheren Zweckes willen selbst dem Gebrauche eines wohl begründeten Rechts entsagen müsse. In unserem Briefe dagegen macht Paulus, wie wir gesehen haben, sein Beispiel der aufopfernden Hingabe, der Arbeitsamkeit und Uneigennützigkeit im Gegensatze zu dem Mangel an diesen Tugenden bei einem Theile der Gemeinde geltend. Wie man durch Anwendung baur'scher Sophismen in der Kritik alles Mögliche beweisen kann, so läßt sich mit ihrer Hülfe das Verhältniß zwischen der Darstellung in 1 Theß. und 1 Korinth. auch umkehren, jene als Original, diese als

---

Ausdruck συνεργὸς τοῦ θεοῦ 1 Theß. 3, 2. 1 Kor. 3, 9. Das in den synoptischen Evangelien und der Apostelgesch. so gangbare Verbum παραγγέλλειν in der Bedeutung gebieten ist, wenn man vom ersten Timotheusbriefe absieht, nur unseren Briefen (1 Theß. 4, 11. 2 Theß. 3, 4. 6. 10. 12.) mit 1 Kor. (7, 10. 11, 17.) gemeinsam. Ferner die Zusammenstellung von Glaube, Liebe, Hoffnung außer 1 Kor. 13, 13. nur 1 Theß. 1, 3. 5, 8. Koloss. 1, 4 f. — Aus 2 Theß. gehört hierher μαρτύριον statt des sonst üblichen εὐαγγέλιον (2 Theß. 1, 10. 1 Kor. 1, 6. 2, 1.; sonst nur 2 Tim. 1, 8.); συναναμίγνυσθαι 2 Theß. 3, 14. 1 Kor. 5, 11. — Dagegen rechnet Baur mit Unrecht hierher die Redensart ἐν βάρει εἶναι 1 Theß. 2, 7., welche keineswegs gleichbedeutend mit ἐπιβαρεῖν ist, sondern inmitten der Gegensätze οὐ ζητεῖν δόξαν und ἤπιον εἶναι nichts Anderes bedeuten kann, als „in Gewicht, Ansehen seyn," d. i. sich solches geben, in welchem Sinne auch alle Ausleger seit Pelt den Ausdruck gefaßt haben.

die Nachahmung sich erweisen, indem man etwa so argumentirt: Die Berechtigung aufgeklärter Christen zum Genuß des Opferfleisches und das Recht eines Apostels auf Alimentation von Seiten der Gemeinden sind doch gar zu heterogene Dinge, als daß sich beides mit einander so in Vergleich stellen läßt, wie es 1 Kor. 9. geschieht; offenbar ist dieser Vergleich gewaltsam herbeigezogen und die Ausführlichkeit und Breite, mit welcher der Verfasser von 1 Kor. 9, 6 ff. in der angenommenen Rolle des Apostels von seinem guten Rechte und der Verzichtleistung auf dasselbe spricht, steht in gar keinem Verhältniß zu der in Kap. 8. begonnenen Erörterung der Hauptfrage nach dem Genusse des Opferfleisches. Steht es überhaupt einem Apostel an, von seiner Verzichtleistung auf ein ihm zustehendes Recht der verpflichteten Gemeinde gegenüber solches Aufheben zu machen, wie es der Verfasser von 1 Korinth. 9. thut? Würde wohl der Heidenapostel Paulus jene seine Berechtigung auf die Analogie des jüdischen Priesterthums gegründet haben? Wo findet sich etwas Derartiges in den anerkannt echten paulinischen Briefen? Wie viel einfacher ist die verwandte Darstellung im 1 Thessal.! Offenbar hat letztere einem Pauliner der nachapostolischen Zeit als Thema zu der Ausführung in 1 Kor. 9. gedient, und es hat sich dieser Nachbildner unwillkürlich verrathen durch den in V. 5. 6. u. 12. angedeuteten Zweck, die angesehensten Judenapostel gegen die beiden Heidenapostel Paulus und Barnabas in Schatten zu stellen! — Aber sogar auch von der Apostelgeschichte soll unser Brief in sprachlicher Beziehung abhängig seyn. Denn, ruft Baur aus, „wie bezeichnend ist für einen mit der Apostelgeschichte bekannten Schriftsteller das *τοῖς ἔθνεσι λαλῆσαι, ἵνα σωθῶσι*, [in 2, 16.] ein Ausdruck, welcher sonst vom Apostel Paulus nie von seiner Verkündigung des Evangeliums gebraucht wird, wohl aber der Apostelgeschichte ganz gemäß ist (14, 1. 16, 6. 32. 18, 9.)." „Denn *λαλεῖν* in 1 Kor. 2, 13. 3, 1. könne man hier nicht vergleichen, da *λαλεῖν* in

diesen Stellen so viel als reden sey, nicht so viel als λαλεῖν τὸν λόγον." Allein unsere Stelle enthält ja gar nicht die Redensart λαλεῖν τὸν λόγον, sondern das einfache λαλεῖν τινι, zu Jemand reden. Warum soll man dieß nicht mit 1 Kor. 3, 1. (λαλῆσαι ὑμῖν) und 2 Kor. 7, 14. (ἐλαλήσαμεν ὑμῖν) vergleichen? Daß λαλεῖν τινι in diesen, wie in anderen Stellen (Apostelgesch. 10, 32. Hebr. 1, 2) ein Reden in Bezug aufs Evangelium ist, ergibt sich erst aus dem Zusammenhange, in unserer Stelle aus der Angabe des Zwecks: ἵνα σωθῶσι. Die Zusammenstellung von λαλεῖν τινι, ἵνα σωθῇ, findet sich weder in der Apostelgeschichte, noch sonst wo. Hätte aber der Briefsteller auch wirklich die Redensart λαλεῖν τὸν λόγον gebraucht, so wäre dieß noch immer kein Beweis für seine Abhängigkeit von der Apostelgeschichte, da ja umgekehrt Lukas in sprachlicher wie sachlicher Beziehung von Paulus vielfach abhängig ist. Uebrigens ist die Redensart λαλεῖν τὸν λόγον gar nicht alleiniges Eigenthum der Apostelgeschichte (4, 29. 8, 25. 11, 19. 14, 25. 16, 6. 32.), sondern wird auch wiederholt von Markus (2, 2. 4, 33. 5, 36.) gebraucht[13]).

Viertens. Ueberhaupt soll das Gepräge der Stelle 1 Thess. 2, 14—16. ganz unpaulinisch seyn. So sehr nämlich auch diese Stelle mit der Erzählung in Apostelgesch. 17, 5 ff. übereinstimme, so sey doch „die Vergleichung dieser eben so sehr den Juden als den Heiden zur Last fallenden Bedrückungen der

13) Es wundert uns, daß Baur nicht noch einige andere sprachliche Parallelen zwischen unseren Briefen und der Apostelgesch. bemerkt und für seinen Zweck benutzt hat, nämlich die Redensarten δέχεσθαι τὸν λόγον 1 Thess. 1, 6. 2, 13. Apostelgesch. 8, 14. 11, 1. 17, 11. Luk. 8, 13.; ὁ λόγος τοῦ κυρίου außer 1 Thess. 1, 8. 2 Thess. 3, 1. nur Apostelgesch. 8, 25. 13, 48 f. 15, 35 f. 19, 10. 20.; die Zusammenstellung von στηρίζειν und παρακαλεῖν 1 Thess. 3, 2. 2 Thess. 2, 17. Apostelgesch. 15, 32. Ferner 1 Thess. 1, 9: ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδώλων, δουλεύειν θεῷ ζῶντι, und Apostelgesch. 14, 15: ἀπὸ τούτων τῶν ματαίων ἐπιστρέφειν ἐπὶ τὸν θεὸν τὸν ζῶντα.

thessalonichischen Christen mit den Christenverfolgungen in Judäa gesucht und unangemessen für den Apostel, der doch sonst die Judenchristen seinen Heidenchristen nie als Muster vorhalte." Obschon auch alle mir bekannten Ausleger bei Erklärung jener Stelle auf Apostelgesch. 17, 5 ff. verweisen, so muß ich doch die Identität der in diesen Stellen erzählten Verfolgungen in entschiedene Abrede stellen. Denn nach 1 Theff. 2, 14. hatte die ganze Gemeinde von ihren heidnischen Volksgenossen die Bedrückung erfahren, der in der Apostelgeschichte a. a. O. erzählte, von den Juden angezettelte Aufstand aber war nur gegen Paulus und seine Begleiter gerichtet, und nur weil man diese nicht fand, ergriff man deren Wirth, den Jason, und einige Christen (τινὰς ἀδελφούς). In 1 Theff. 2, 14. sind daher jedenfalls Verfolgungen und Bedrückungen gemeint, welche erst nach der Abreise des Paulus über die Gemeinde ergangen waren, wie denn auch Paulus nach Kap. 3, 3. 5. solche befürchtet hatte. Ist dieß richtig, so schwindet der Anstoß, den Baur daran nimmt, daß in unserer Stelle die heidnischen Volksgenossen als die Verfolger der Gemeinde genannt werden, während nach der Apostelgeschichte die Sache eben so sehr den Juden als den Heiden zur Last falle. „Aber Paulus hat sonst nirgends seinen Heidenchristen die Judenchristen als Muster vorgehalten"! Als ob er, was er sonst nie thut, nicht hier habe thun können, wenn es nur nichts an sich Unnatürliches und Unangemessenes ist! Soll denn Paulus, was einzelne judaistische Intriguanten gegen ihn und seine Wirksamkeit sich erlaubt hatten, sämmtlichen Judenchristen und unter ihnen besonders den Palästinensern dermaßen entgelten lassen, daß es ihm unmöglich wäre, ihre in Verfolgungen erprobte Standhaftigkeit und Glaubenstreue anzuerkennen, Er, der doch Röm. 15, 27. die Heidenchristen als Schuldner der palästinensischen Judenchristen bezeichnet, da sie an deren geistlichen Gütern Theil bekommen hätten? Doch Hr. Baur leugnet den paulinischen Ursprung von Röm. 15. Dagegen

wird er die Berufung auf 2 Kor. 9, 13 f. gelten lassen, wo Paulus tolerant genug ist, an den palästinensischen Judenchristen herrliche Früchte ihres Glaubens anzuerkennen, nämlich Dankbarkeit gegen Gott für die Glaubenstreue ihrer heidenchristlichen Brüder in Achaja und für die von denselben erfahrene Mildthätigkeit, deßgleichen eine sich in Fürbitte äußernde Liebe gegen diese Heidenchristen als Organe der überschwänglichen Gnade Gottes. — Daß Paulus die Leiden der Thessalonicher nur mit den von den palästinensischen Christen erduldeten Verfolgungen vergleicht und durch Hinweisung auf letztere die Leser aufzurichten sucht, kann nach der Apostelgeschichte seinen Grund nur darin haben, daß bis dahin noch keine heidenchristliche Gemeinde dergleichen Verfolgungen erfahren hatte, sondern alle Feindseligkeit bloß gegen den Apostel und seine Gehülfen gerichtet gewesen war (Apostelgesch. 13, 50. 14, 5. 16, 19 ff.).

Eben so wenig weiß sich Baur in die 2, 15 f. gegen die Juden beigefügte Expectoration zu finden. Wäre nämlich Paulus der Verfasser des Briefs, so „habe er von den Christenverfolgungen in Judäa nicht reden können, ohne an sich selbst als den Haupttheilnehmer an der einzigen, die hier eigentlich in Betracht kommen könne, zu erinnern. Nirgends habe Paulus seine Leiden um des Evangeliums willen mit den Missethaten der Juden gegen Jesum und die Propheten in eine solche Verbindung gebracht wie hier (denn in einem ganz anderen Sinne spreche er von seiner νέκρωσις Ἰησοῦ 2 Kor. 4, 10.)"; fern liege ihm sonst „eine so allgemeine äußerliche Judenpolemik, daß er die Feindschaft der Juden gegen das Evangelium nicht anders zu bezeichnen gewußt habe, als durch das bekannte, den Juden von den Heiden schuld gegebene odium generis humani." — „Man sehe es der ganzen Fassung der Stelle an, daß ihre Quelle nur die Erzählung der Apostelgeschichte sey; denn wie genau entsprächen die Ausdrücke ἐκδιώκειν, κωλύειν u. s. w. dem Apostelgesch. 17, 5 f. und sonst erzählten Hergange." Wir

geben gern zu, daß diese Expectoration nicht geradezu nöthig war und man sie nicht vermissen würde, wenn sie fehlte. Aber eben so wenig wird man es dem Apostel verargen dürfen, daß, wenn im Augenblick eine Verstimmung gegen die Juden sich seiner bemächtigt hatte, er derselben freien Lauf ließ. Ist doch diese Verstimmung keineswegs unmotivirt. Denn indem er der Bedrückungen gedenkt, welche sich die ungläubigen Juden gegen die palästinensischen Christen erlaubt hatten, vergegenwärtigt sich ihm zugleich die sonstige Feindschaft dieser Juden gegen das Evangelium sowohl in dem an dem Herrn verübten Frevel, als auch in den gegen ihn, den Apostel, gerichteten Verfolgungen und den seiner Berufsthätigkeit bereiteten Hindernissen, und dieß veranlaßt ihn wieder, sowohl diese Feindseligkeit durch die Erinnerung an das Benehmen der Juden gegen ihre eigenen Propheten in ihr wahres Licht zu stellen [14]), als auch auf die Ursache dieses Verhaltens gegen die christliche Sache in ihrem Grundcharakter der Gottentfremdung und Menschenfeindlichkeit hinzuweisen, woran sich der Gedanke an das über sie ergangene göttliche Strafgericht ganz natürlich anschließt. Nur wer wie Baur von vorn herein den Erweis der Unechtheit des Briefs um jeden Preis sich zum Ziel gesteckt hat, kann in dieser, wenn auch sonst bei Paulus nicht weiter vorkommenden, Gedankenverbindung Schwierigkeiten erblicken. Eine besondere, der sinnigen Art des Paulus sehr angemessene rhetorische Pointe liegt in dem Gedanken, daß die Juden aus Menschenhaß den Heiden die Seligkeit mißgönnen. Die

---

14) Wie Schott zu d. St. sehr richtig bemerkt: „Ne quis ad excusandos hos Iudaeos, qui adeo dominum Iesum interfecissent, diceret abreptos fuisse fervore ex ignorantia summa profecto, quum Iesum non agnoscerent verum Messiam (suum non haberent)', addebat apostolus Iudaeos adeo suos vates divinos, quos tanquam suos et suae religionis doctores agnoscerent, quorum oracula sacro eorum codice comprehenderentur, interfecisse."

Uebereinstimmung des summarischen Berichtes über das Verhalten der Juden gegen die apostolische Berufsthätigkeit des Paulus (in den Worten ἡμᾶς ἐκδιωξάντων — . — ἵνα σωθῶσι) mit der Apostelgeschichte (13, 50. 14, 5. 17, 13.) würde nicht einmal in dem Falle einen Grund gegen die Echtheit des Briefs abgeben, wenn die Unglaubwürdigkeit jenes Buchs in dem Grade festgestellt wäre, als sie Baur durch seine Forschungen erwiesen zu haben glaubt. Denn jene Schilderung steht im vollkommensten Einklange mit demjenigen, was anderwärts her über den Charakter der Juden und ihre Gesinnung gegen das Evangelium bekannt ist. Ist Paulus der Verfasser des Briefes, so hat er diese Stelle niedergeschrieben in dem frischen Andenken an die Reihe seiner seither von den Juden erfahrenen Verfolgungen und er hat den Ausdruck ἐκδιωξάντων unwillkürlich, aber sehr bezeichnend gewählt, indem Juden es waren, welche durch Aufwiegelung der Heiden seine Vertreibung aus den Städten veranlaßten [15]). Wie vortrefflich harmonirt sonach diese Schilderung mit der Zeit und mit der Situation, in welcher der Brief geschrieben seyn will! Nur ein chicanöser Criminalinquisitor könnte die Erwähnung der eigenen Theilnahme des Briefstellers an der ersten palästinensischen Christenverfolgung zur Legitimation seiner Person als des Apostels Paulus vermissen. Die Nothwendigkeit einer solchen Erwähnung ist in diesem Zusammenhange durch nichts begründet und ohnedieß war Paulus durch die Gnade Gottes in seiner Bekehrung und in seiner Berufung zum Apostel seitdem in ein ganz anderes Verhältniß zum Evangelium gestellt worden, als seine ehemaligen Glaubensgenossen und nunmehrigen Verfolger.

Endlich glaubt Baur in der angefochtenen Stelle auch noch einen Anachronismus entdeckt zu haben, durch welchen,

---

15) Vgl. Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung des Christenthums durch die Apostel, I. Bd. S. 341. 4. Aufl.

wenn er begründet wäre, die Unechtheit des Briefs allerdings außer Zweifel gestellt würde. „Wovon kann," fragt er, „nachdem die Juden fortgehend das Maß ihrer Sünden voll gemacht haben, ἔφθασε δὲ ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος natürlicher verstanden werden, als von dem durch die Zerstörung Jerusalems über sie ergangenen Strafgerichte?" Irre ich nicht, so legt Hr. Baur alles Gewicht darauf, daß es heiße, das Strafgericht sey ergangen, „nachdem" die Juden das Maß ihrer Sünden voll gemacht haben. Und doch ist diese Satzverbindung gar nicht vorhanden, sondern der Infinitivsatz εἰς τὸ ἀναπληρῶσαι κ. τ. λ. enthält eine Folgerung. Der Verfasser des Briefs meint, aus dem Verhalten der Juden gegen das Christenthum ergebe sich, daß jede Generation dieses Volks (dieß liegt in πάντοτε, welches in seiner gewöhnlichen Bedeutung „zu jeder Zeit" zu belassen ist) das Ihrige dazu beigetragen habe, das Maß der Sündenschuld voll zu machen. Uebrigens hätte Paulus auch recht wohl schon zu seiner Zeit sagen können, das Maß der Sündenschuld sey voll, sofern das geringe Quantum, welches noch fehlte, um die Offenbarung der göttlichen Strafgerechtigkeit zu motiviren, gegen das Ganze der Schuld nicht in Betracht kommen konnte. Damit wäre der Erklärung der so unbestimmten und allgemein gehaltenen Worte ἔφθασε δὲ ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργή immer noch nicht präjudicirt. Baur's Deutung derselben wird aber geradezu dadurch ausgeschlossen, daß in 2 Theß. 2, 4. der Ausdruck ὁ ναὸς τοῦ θεοῦ von keinem anderen Tempel als dem in Jerusalem verstanden werden kann, dieser Tempel folglich noch als bestehend vorausgesetzt wird, mithin beide Briefe noch vor dem Falle der heiligen Stadt geschrieben seyn müssen. Ist dieß richtig, so bleibt nur die Wahl zwischen den zwei gewöhnlichen, von Baur nicht erwähnten Erklärungen. Entweder ist mit Rosenmüller, Pelt und Schott ἔφθασε als praeteritum propheticum zu nehmen.

Denn obschon die Rede des ganzen Abschnittes schlicht prosaisch ist, so konnte doch gerade hier die Stimmung des Apostels im Vertrauen auf die Strafgerechtigkeit Gottes momentan zu prophetischem Schwunge sich erheben. Oder, was mir einfacher zu seyn scheint, der Apostel erblickt in den damaligen gedrückten politischen Verhältnissen Palästina's den Beginn des göttlichen Strafgerichts, den Anfang der Entwickelung zur endlichen Katastrophe, nach der apostolischen Grundansicht, daß die letzte Zeit (ὁ ἔσχατος καιρός) und mit ihr die Offenbarung des göttlichen Zorns schon da sey, in welchem Sinne die Stelle auch von Olshausen, de Wette und Baumgarten-Crusius gefaßt wird. Denn nachdem unter der Regierung des Herodes Agrippa die Lage des jüdischen Landes sich etwas erträglicher gestaltet hatte, wurde dasselbe nach dessen Tode im J. 45 zur römischen Provinz erklärt, und es brachen von nun an über das Volk Stürme und Unglücksfälle herein, deren ununterbrochene Kette im völligen Untergange des Staates endigte. Aus der Zeit bis zur Abfassung unseres Briefs gehören hierher die unter dem Procurator Fadus beginnende und unter seinem Nachfolger Tiberius fortdauernde Hungersnoth (Ioseph. Antiqq. XX, 2, 5. Apostelgesch. 11, 28.); der Auftritt des Goeten Theudas (Ios. Antt. XX, 5, 1.) unter demselben Procurator; der Volksauflauf zur Paschazeit in Jerusalem unter dem Procurator Cumanus, bei dessen Unterdrückung nach Josephus Antt. XX, 5, 3. an 20000, nach Bell. Iud. II, 12, 1. über 12000 Menschen auf der Flucht durch die engen Straßen erdrückt, zerquetscht und zertreten wurden[16]); die auf Anlaß der Ermordung eines kaiserlichen Sclaven verfügte Plünderung der Flecken um Bethoron und

16) Ganz willkürlich bezieht Bengel im Gnomon die Worte ἔφθασεν ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργή auf dieses Ereigniß allein, und setzt daher die Abfassung des Briefes ums Jahr 48.

die Gefangennehmung ihrer vornehmsten Einwohner (Ios. Antt. XX, 5, 4. Bell. Iud. II, 12, 2.); der Aufstand der Galiläer wegen eines von den Samaritern ermordeten Juden (Ios. Antt. XX, 6, 1. u. Bell. Iud. II, 12, 4—5.) unter demselben Procurator; die Unmasse von Räubern, Zauberern, Volksverführern und falschen Propheten, die der Procurator Felix bei seiner Ankunft vorfand (Ios. Antt. XX, 8, 5.). Schreiende Thatsachen genug, um das Urtheil zu rechtfertigen, daß das dem Volke bestimmte und dessen endlichen Untergang (εἰς τέλος) herbeiführende göttliche Strafgericht bereits hereingebrochen sey!

Fünftens. Hr. D. Baur findet einen Widerspruch darin, daß nach Vergleichung von 3, 1. 6. und Apostelgesch. 18, 5. der Brief nur wenige Monate nach der ersten Ankunft des Apostels in Thessalonich geschrieben seyn wolle und doch von „dem Zustande der Gemeinde eine Schilderung gebe, die offenbar nur auf eine schon längere Zeit bestehende Gemeinde passe." Es sey nicht zu begreifen, „wie von Christen einer kaum erst gestifteten Gemeinde gesagt werden könne, daß sie nicht nur Vorbilder geworden seyen allen Glaubenden in Macedonien und Achaja, sondern auch ihr Glaube ἐν παντὶ τόπῳ ἐξελήλυθεν, daß die Leute aller Orten davon erzählen, wie sie sich bekehrt und von den Götzen zu Gott gewandt haben, 1, 7 f." Allein Thessalonich und Korinth, in welcher letzteren Stadt der Brief unter Voraussetzung seiner paulinischen Abfassung geschrieben ist, waren ja große Seehandelsstädte. In Folge des regen Weltverkehrs einer solchen Stadt konnte bei dem Interesse, welches die Betheiligten daran nahmen, die Nachricht von der Aufnahme, die das Wort Gottes in Thessalonich gefunden, gar schnell nach allen Richtungen hin, vielleicht noch während des Apostels Anwesenheit daselbst, sich verbreiten, und konnte Paulus später in Korinth von christlichen Reisenden und Handelsleuten aus allen Gegenden Kunde erhalten von dem Ein-

druck, den diese Nachricht gemacht hatte [17]). Hierzu reichte die Zeit von einigen Monaten, die auch nach Baur's Zugeständniß seit der Anwesenheit Pauli in Thessalonich bis zur Abfassung des Briefs verflossen waren, vollkommen aus. War aber der Ruf von der Bekehrung der Thessalonicher der Abreise des Apostels voraufgegangen, warum sollte Paulus nicht auch schon auf der Reise über Athen nach Korinth die Verbreitung dieses Rufs erfahren haben? Die Bemerkung aber in 1, 9: *αὐτοὶ γὰρ περὶ ἡμῶν κ. τ. λ.*, ist nur erklärlich unter Voraussetzung einer kurzen Zeit seit Stiftung der Gemeinde, indem nach Ablauf einiger Jahre der erste Aufenthalt Pauli unter den Thessalonichern schwerlich noch in solchem Grade das auswärtige Interesse in Anspruch genommen haben würde. — Hr. Baur fragt weiter: „Wie kann der Apostel nach so kurzer Zeit sagen, er habe im sehnlichsten Wunsche, sie persönlich zu sehen, schon wiederholt, nicht bloß einmal, sondern zweimal zu ihnen kommen wollen, 2, 17. 3, 10.? Auch hier klingen die Korintherbriefe nach, in welchen freilich von solchen mehrmaligen Reisen und Reiseplanen oft genug die Rede ist." Wir antworten: Schon seine unfreiwillige Abreise von Thessalonich konnte unter dem Entschluß stattfinden, zurückzukehren, sobald es die Umstände erlaubten; er konnte an diesem Entschluß durch seine Vertreibung aus Beröa gehindert worden seyn; er konnte endlich

17) Ohnedieß ist das *ἐν παντὶ τόπῳ* sicherlich nicht streng buchstäblich zu fassen, sondern, wie Wieseler (a. a. O. S. 244., vgl. mit S. 41 f.) sehr richtig bemerkt, die Kunde von dem Glauben der Thessalonicher in entlegneren Gegenden erscheint nach dem Texte als etwas Ausnahmsweises, was das Erstaunen des Apostels erregt, weil sonst Paulus gleich V. 7. gesagt haben würde: *πᾶσι τοῖς πιστεύουσιν ἐν παντὶ τόπῳ*. Ja, Paulus in seiner Lebendigkeit konnte selbst in dem Falle wohl des hyperbolischen Ausdrucks sich bedienen, wenn er nur von Aquila und Priscilla, mit denen er damals zusammengetroffen war (Apostelgesch. 18, 2.), eine derartige Nachricht erhalten hatte.

in Athen den Entschluß erneut und nur wegen Verhinderung der Ausführung desselben den Timotheus gesandt haben (Kap. 3, 1.). — Ferner befremdet es Hrn. Baur, daß „die Bruderliebe der Thessalonicher, die sie gegen alle Brüder in ganz Macedonien beweisen, als eine schon so allgemein erprobte Tugend gerühmt werde." Dieses Bedenken ist nicht ohne einigen Schein von Berechtigung. Um es zu schärfen, würde ich die Frage so stellen, wie Paulus von einer Liebe der Thessalonicher gegen alle Brüder in ganz Macedonien reden könne, da doch bis zu der Zeit, in welcher der Brief geschrieben seyn will, der Apostelgeschichte zufolge außerhalb Thessalonichs nur erst in Philippi und Beröa christliche Gemeinden existirten. Hierauf ist aber zu erwiedern, daß Paulus nicht von einer Liebe gegen alle Gemeinden, sondern gegen alle Brüder in Macedonien spricht. Hatten sich nun auch in den übrigen Ortschaften noch keine eigentlichen Gemeinden gebildet, so konnte doch eine Menge Einzelner das Christenthum angenommen haben, die gerade in dieser ihrer Isolirtheit der Liebe und der Unterstützung der organisirten Gemeinden vorzugsweise bedurften. — Endlich fragt noch Baur: „Sollten schon damals Ermahnungen zu einem ruhigen, arbeitsamen Leben, wie sie 4, 11 f. gegeben werden, so nöthig gewesen seyn?" Hr. Baur übersieht, daß Paulus schon bei seiner persönlichen Anwesenheit in Thessalonich Gelegenheit und Veranlassung zu derselben Ermahnung gefunden hatte (2 Thess. 3, 10.), was Niemanden befremden wird, der das Wort des Herrn von dem auf felsigen Boden gefallenen Samen erwägt und beherzigt (Matth. 13, 5. 19 f.). Und warum sollten nicht gar Manche aus ihrem heidnischen Leben den Hang zum Müßiggang, der in einer so großen, fortwährend Neues darbietenden Seehandelsstadt immer neue Nahrung erhielt, mit ins Christenthum herübergebracht haben?

Sechstens. Auch auf den eschatologischen Abschnitt Kap. 4, 13—18. gründet Baur Zweifel und Bedenklichkei-

ten. Zwar schließe sich die hier gegebene Bestimmung „über das Verhältniß der Entschlafenen und Lebenden zu der Parusie Christi scheinbar an 1 Kor. 15, 52. sehr gut an," aber sie „gehe auch wieder weit darüber hinaus und gebe eine so concrete Vorstellung der überschwänglichen Sache, wie man sie sonst nirgends bei Paulus finde. Indeß könne dieß nach dem Vorgang der genannten Stelle dem Briefe nicht als unapostolisch angerechnet werden, wäre nur sonst sein apostolischer Charakter besser bewährt. Da dieß jedoch nicht der Fall sey, und da ferner nicht nur die Ermahnung über die Parusie eine sehr wichtige Stelle in dem Briefe einnehme (4, 13—18. 5, 1—11.), sondern auch sonst der Gedanke an sie als leitend durchblicke (1, 10. 2, 19. 3, 13. 4, 2. 5, 20.), so könne schon der erste Brief nur aus demselben Interesse für die Parusie hervorgegangen seyn, das im zweiten nur charakteristischer sich ausspreche. In diesem Hauptgedanken hängen beide Briefe so eng zusammen, daß sie nicht von einander getrennt werden können." Verstehen wir Hn. D. Baur's schwankendes Urtheil richtig, so meint er, da die Echtheit des zweiten Briefs weit größeren Bedenklichkeiten unterliege, als die des ersten, und beide Briefe in einem und demselben Interesse zusammentreffen, so falle das ganze Gewicht der gegen die paulinische Abfassung des zweiten Briefs sich erhebenden Gründe auch auf den ersten. Allein die Veranlassung zu der eschatologischen Belehrung ist doch in jedem der beiden Briefe eine andere, im ersten die Ungewißheit der Thessalonicher über das Schicksal ihrer verstorbenen Angehörigen in Vergleich mit den noch Lebenden zur Zeit der Wiederkunft Christi, im zweiten die Beängstigung wegen der unmittelbaren Nähe des großen Ereignisses. Gesetzt aber auch, beide Briefe wollten ganz aus einer und derselben Veranlassung hervorgegangen seyn und die Unechtheit des zweiten unterläge keinem Zweifel, so wäre dieß noch kein Grund gegen die Echtheit des ersten. Denn warum sollte nicht auch ein Fälscher an den Inhalt eines echten Briefs

haben anknüpfen können, da er auf diese Weise sein Werk am leichtesten als ein paulinisches in Umlauf zu bringen hoffen konnte? Weit entfernt aber, daß der eschatologische Abschnitt Kap. 4, 13 ff. ein Bedenken gegen die paulinische Abfassung zu begründen vermöchte, dient er vielmehr als positiver Beweis für die Echtheit des Briefs. Denn eine solche Besorgniß um das Schicksal der zur Zeit der Parusie des Herrn bereits Verstorbenen im Verhältniß zu den alsdann noch Lebenden war nur möglich bei einer erst vor Kurzem gegründeten Gemeinde und in der ältesten Zeit des Christenthums, rein undenkbar dagegen im zweiten Jahrhundert, nachdem die Hoffnung auf Auferstehung der in Christo Verstorbenen zum Behufe ihrer Vereinigung mit ihm in der Kirche allgemeinen Eingang gefunden und Paulus schon längst in einem seiner bald zu weitester Verbreitung gelangten Briefe, 1 Kor. 15, 51 f., indirect gelehrt hatte, daß die Todten in nichts den zur Zeit der Wiederkunft Jesu noch Lebenden zurückstehen würden. Rein undenkbar ist es auch, daß ein Fälscher selbst in der ersten Zeit nach des Paulus Tode diesem eine Erwartung in den Mund gelegt haben sollte, wie diese: *ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι κ. τ. λ.*, eine Erwartung, deren Ungrund durch die Erfahrung erwiesen war[18]). Wir kommen auf diesen Punct in unserer Schlußbetrachtung zurück.

---

18) Nach Einigen, wie Paley (Horae Paulinae. Aus dem Engl. mit Anmm. von Henke. Helmst. 1797. S. 253.), Koch (Comm. üb. d. 1. Br. an d. Thess. Berl. 1849. S. 42 f.), soll schon die Erwartung der nahen Wiederkehr Jesu überhaupt einen Grund für die Echtheit enthalten, indem man späterhin den Eintritt dieses Ereignisses in weitere Zeitferne hinausgerückt habe. Allein jene Erwartung erhielt sich bekanntlich noch lange über das apostolische Zeitalter hinaus. Vgl. z. B. Barnab. Epist. 21: *Ἐγγὺς γὰρ ἡμέρα, ἐν ᾗ συναπολεῖται πάντα τῷ πονηρῷ· ἐγγὺς ὁ κύριος καὶ ὁ μισθὸς αὐτοῦ.* Iustin. Dial. c. Tryph. c. 28: *Βραχὺς οὗτος περιλείπεται προσηλύσεως χρόνος· ἐὰν*

In Bestreitung der Echtheit des zweiten Briefs nimmt D. Baur größtentheils die schon von J. E. Chr. Schmidt und Kern geäußerten Zweifelsgründe wieder auf, einige unverändert, andere in bedeutender Modification. Wie sich erwarten ließ, ist es der apokalyptische Abschnitt Kap. 2, 1—12. theils an sich, theils in seinem Verhältniß zu den verwandten Erörterungen in 1 Kor. 15. und 1 Theß. 4, 13 ff., welcher als Hauptangriffswaffe dient. Hr. Baur meint, wenn auch die unzweifelhaft echten Briefe des Paulus „so manche Beweise einer noch von jüdischen Elementen durchdrungenen Denk- und Anschauungsweise" darböten, so müsse man sich doch andererseits hüten, einem Manne, welcher die Schranken des nationalen Bewußtseyns aufs kräftigste durchbrochen und auf einen vom Judenthum so wesentlich verschiedenen Standpunct sich erhoben habe, mehr Jüdisches zuzuschreiben, als mit entscheidenden Gründen nachgewiesen werden könne." Gerade in der Vorstellung von der Parusie Christi habe der „echt paulinische Begriff des Christenthums der Natur der Sache nach in abstoßenden Gegensatz zu dem judenchristlichen kommen müssen." Denn, fährt Baur fort, „je mehr der eigentliche Schwerpunct des christlichen Bewußtseyns bei dem Apostel Paulus nur in alles dasjenige fallen konnte, was sich auf das subjective, durch den Glauben an den Tod Jesu vermittelte Verhältniß des einzelnen, seiner Heilsbedürftigkeit sich bewußten Menschen zu Christus bezog, desto mehr mußte der Blick von einem Ideenkreise abgezogen werden, in welchem das Wesen des Christenthums nur in der äußern, nach der Form der alttestamentlichen Theokratie gedachten Realisirung des messianischen Gottesreichs liegen sollte." Der Charakter des in Frage stehenden Abschnitts könne daher nur insoweit als paulinisch gelten, als er mit den echten Brie-

φθάσῃ ὁ Χριστὸς ἐλθεῖν, μάτην μετανοήσετε. Tertull. de cultu fem. c. 9: „Nos sumus, in quos decurrerunt fines seculorum."

fen des Apostels, insbesondere mit 1 Kor. 15, 23—28. und 51. 52. zusammenstimme, wo sich der Apostel in demselben Kreise von Vorstellungen bewege. Hier aber falle sogleich ein großer Unterschied in die Augen. Denn während wenigstens in 2 Theff. Alles im Grunde sich nur auf diese (?) Frage beziehe, sie recht absichtlich zum Gegenstand einer besonderen Erörterung gemacht werde, werde sie 1 Kor. nur nebenher, auf eine ganz untergeordnete Weise berührt, nur in einem Zusammenhang, in welchem der Apostel im großartigen Hinausblick auf die Hauptepochen der Entwickelung und endlichen Vollendung des Gottesreichs auch dieses (?)[19]) Moment nicht übergehen könne. Absichtlich suche er Alles fern zu halten, „was nicht zur Sache selbst gehöre oder kein unmittelbar praktisches Interesse habe, wie die Frage, wie es sich mit den die Parusie selbst Erlebenden verhalten werde. Die letzte Posaune sey nur das Zeichen der augenblicklich erfolgenden Auferstehung, die eigene Vorstellung einer *ἀπάντησις ἐν νεφέλαις* sey mit keinem Worte angedeutet, und wo als Uebergang auf diese letzte Katastrophe die Bezwingung der feindlichen Mächte hervorgehoben werde, sey nicht der Antichrist, sondern nur der Tod der letzte Feind, welcher überwunden werde. Die ganze Auffassungsweise habe in 1 Kor. nicht das specifisch-jüdische Gepräge der späteren Zeit; beide Darstellungen verhalten sich zu einander wie die messianische Weissagung des 1 Kor. 15, 23 f. citirten Ps. 110. und die bei dem Propheten Daniel 7. und 11."

---

19) Nirgends findet sich im Zusammenhange der baur'schen Rede ein Subject, worauf die von uns mit Fragzeichen bezeichneten Demonstrativa sich beziehen sollen. Jedenfalls meint Hr. Baur die dem Reiche Christi feindseligen Elemente, die dieser bei und nach seiner Wiederkehr überwinden werde. Auch wird der Leser diejenige Confusion nicht unbemerkt lassen, die sich im unmittelbar Folgenden darin zeigt, daß Baur in dieser, auf den zweiten Brief sich beziehenden Erörterung in die Bestreitung des ersten zurückschweift.

Zuvörderst müssen wir es für ein sehr gewagtes Spiel erklären, daß Baur den inneren und nothwendigen Zusammenhang mit der Idee der Glaubensgerechtigkeit als Kriterium aufstellt, nach welchem unter den ins N. T. übergegangenen jüdischen, besonders eschatologischen Vorstellungen zwischen Paulinischem und Unpaulinischem unterschieden werden soll. Nach diesem Kriterium würde sicherlich auch in den von Baur unangetastet gelassenen Briefen gar Manches als unpaulinisch zu streichen seyn. So möchten wir wissen, wie Baur die Nothwendigkeit der jüdischen Vorstellung vom Hades (1 Kor. 15, 55.), oder die von der unsichtbaren Gegenwart der Engel in den gottesdienstlichen Versammlungen oder bei anderen heiligen Handlungen (1 Kor. 11, 10.), oder die von dem Felsen, der den Israeliten auf dem Zuge durch die Wüste gefolgt seyn und aus dem sie getrunken haben sollen (1 Kor. 10, 4.), oder die von der Theilnahme der Christen an dem messianischen Gerichte nicht nur über die unheilige Menschenwelt, sondern sogar auch über die Engel (1 Kor. 6, 2 f.), oder die von einer kurz vor der Wiederkunft des Herrn hereinbrechenden großen Noth und Drangsal (1 Kor. 7, 29 ff.) aus der Idee der Glaubensgerechtigkeit deduciren will, und doch gehört die zuletzt genannte Erwartung ganz demselben Kreise jüdisch-eschatologischer Vorstellungen an, wie der Begriff des Antichrists, als in welchem alle dem Reiche Gottes feindlichen, vor dessen endlicher Vollendung mit aller Macht hervorbrechenden Elemente einen persönlichen Mittelpunct haben sollten. Soll der organische Zusammenhang mit der Idee der Glaubensgerechtigkeit den Maßstab abgeben zur Scheidung zwischen Paulinischem und Unpaulinischem, so könnte man zuletzt auch den Mittelpunct und Kern der neutestamentlichen Apokalyptik, die Vorstellung von der Parusie des Herrn zur Auferweckung der Todten und zum Weltgericht, als unpaulinisch in Anspruch nehmen. Denn warum sollte das im lebendigen Glauben an seinen Erlöser des Friedens mit Gott gewiß gewordene Gemüth

sich nicht genügen lassen an einer schon unmittelbar nach dem Tode in der unmittelbaren Gemeinschaft mit Christus zu hoffenden unvergänglichen Seligkeit (Philipp. 1, 23.)? Nur der offenbare Widerspruch einer Vorstellung mit der Lehre von der Glaubensgerechtigkeit kann als Merkmal des Unpaulinischen dienen. Der Begriff des persönlichen Antichrists steht mit dieser Lehre eben so wenig in Widerspruch, als die übrigen von Paulus aus dem Judenthum ins Christenthum mit herübergenommenen eschatologischen Vorstellungen, sondern sie sind gegen dieselbe indifferent. Auch daß nach dem zweiten Briefe an die Thessalonicher die Realisirung des Gottesreichs nur in der Form der alttestamentlichen Theokratie erfolgen soll, ist eine willkürliche Behauptung Baur's. Denn wo ist auch nur mit einer Sylbe angedeutet, daß Jerusalem und sein Tempel der Centralpunct dieses Reiches seyn werde? Daß aber die Vorstellung von einem persönlichen Antichrist sich sonst nirgends in den paulinischen Briefen findet, kann doch unmöglich einen Grund gegen die Echtheit des Briefs abgeben. Denn wie manches Andere kömmt auch in den vier Normalbriefen nur einmal vor, z. B. die schon vorhin von uns angeführten Vorstellungen in 1 Kor. 11, 10. 10, 4. 6, 2 f., ferner die Vorstellung von dem nach dem Sündenfalle und wegen desselben auch über die vernunft- und leblose Schöpfung verhängten, erst bei der Zukunft des Herrn zu lösenden Fluche der Vergänglichkeit (Röm. 8, 19 ff.), die Lehre von einem dereinstigen Ende der Mittlerherrschaft Jesu (1 Kor. 15, 28.), die Einsetzung des heiligen Abendmahles. Und wenn der zweite Brief an die Thessalonicher einer der ersten von Paulus geschriebenen ist, wäre es nicht auch denkbar, daß die Vorstellung vom Antichrist späterhin, wenn auch nicht vom Apostel aufgegeben, doch in dessen Bewußtseyn bedeutend zurückgetreten wäre?

Auch das Verhältniß zwischen den Abschnitten 2 Thess. 2. und 1 Kor. 15. hat Baur in durchaus falschem Lichte aufgefaßt und dargestellt. Denn daß in 2 Theß. des Antichrists

ausführlicher, in 1 Kor. 15. dagegen gar nicht gedacht wird, dieß hat seinen Grund lediglich in der Verschiedenheit der Veranlassung und des Zwecks der beiden Abschnitte. In 1 Kor. sucht Paulus bekanntlich wider gewisse Gegner die Möglichkeit und Wirklichkeit der Auferstehung des Leibes zu vertheidigen. Vielleicht in Berücksichtigung einer Zweifelsfrage dieser Gegner, warum denn die Todten bis jetzt noch nicht erweckt seyen, da doch der Messias längst auferstanden sey, unterscheidet Paulus V. 23 ff. drei verschiedene, der Zeit nach aus einander liegende Acte des Einen großen Drama's der Auferstehung. Der erste dieser Acte umfaßt die eigene Auferstehung Jesu, der zweite die der Christen (τῶν τοῦ Χριστοῦ), der dritte die der übrigen Menschen. Um die Zeit des dritten Actes näher zu bestimmen, gibt der Apostel einige Andeutungen über die letzten, dem Abschluß der Entwickelung des göttlichen Reichs voraufgehenden Ereignisse, die Besiegung der diesem Reiche feindseligen Gewalten durch Christum. Ein ausführlicheres und tieferes Eingehen in diese letzten apokalyptischen Processe lag also hier außer dem Zweck des Apostels. Nicht einmal darüber erklärt er sich, welche Bewandtniß es mit dem dritten Acte, der Auferstehung der Nichtchristen, habe, obschon die Erörterung dieses Punctes sehr nahe gelegen hätte. Im zweiten Briefe an die Thessalonicher dagegen handelte es sich lediglich um die Nähe der Parusie. Um die durch die Erwartung der unmittelbarsten Nähe dieses Ereignisses geängsteten Gemüther zu beruhigen, erinnert Paulus an seine früher gegebene mündliche Belehrung[20]), daß, bevor nicht der Antichrist erschienen

20) Vgl. V. 5. Nur diese Stelle beweist, daß auch der mündliche Unterricht des Apostels in Thessalonich vorzugsweise eschatologisch war. Dagegen beruft sich de Wette zum Beweis für diese Thatsache auf die Anklage in Apostelgesch. 17, 7. Aber diese Anklage ist nur boshafte Verdrehung, welche sich die Feinde des Apostels selbst in dem Falle erlauben konnten, daß Paulus ausdrücklich von einem Königthum Christi im geistigsten Sinne des Johannes (Joh. 18, 36.) gesprochen hätte.

sey, auch vom unmittelbaren Eintritt der Parusie selbst noch nicht die Rede seyn könne. Damit nun aber die Leser in den Stand gesetzt würden, den Zeitpunct der Parusie zu erkennen, bedurfte es der Charakterisirung jenes Vorzeichens, des Antichrists, und um die Leser über die verderblichen Wirkungen dieser schauervollen Erscheinung im voraus zu beruhigen, bedurfte es einer Belehrung sowohl über den Zweck derselben, als auch über ihre völlige Vernichtung durch die Macht Christi. Die Erwähnung und Charakterisirung des Antichrists ist also hier durchaus gerechtfertigt. Wo aber hat der Verfasser des Briefs den Antichrist auch nur mit Einem Worte als den „letzten" durch Christum zu überwindenden Feind bezeichnet? Macht nicht im Gegentheil die Schilderung ganz den Eindruck, daß wir ihn als die erste feindliche Macht denken müssen, welche durch die bloße Erscheinung der Zukunft des Herrn vernichtet werden soll (V. 8.), während die 1 Kor. 15, 24. erwähnte Vernichtung aller Herrschaft, Macht und Gewalt (d. i. vorzugsweise des dämonischen Reichs, Eph. 6, 12. Koloss. 1, 16.) und des Todes (1 Kor. 15, 26.) weit über die Parusie hinaus, in die Zeit zwischen der Auferstehung der Christen und derjenigen der Nichtchristen verlegt wird. Zwar scheint Baur in einer anderen Stelle seines Werks über den Apostel Paulus denjenigen Auslegern beizutreten, welche in 1 Kor. 15. nur Eine Auferstehung anerkennen[21]), aber ohne diese Ansicht irgend-

21) S. 669. In dem betreffenden Abschnitte seiner Darstellung des paulinischen Lehrbegriffs gibt Baur eigentlich nichts Anderes, als eine breite Paraphrase von 1 Kor. 15., während er die bei Lectüre dieses Kapitels sich aufdrängenden und das Interesse so stark fesselnden Hauptfragen geradezu umgeht. Eine dieser Fragen: „Wie kann das Lebendigwerden allgemein von Allen gesagt werden" (1 Kor. 15, 22.), wenn es doch nur denen zu Theil wird, „die das durch den Glauben an Christus erweckte geistige Leben in sich tragen" (Röm. 8, 11. 2 Kor. 5, 5?), und wenn (fügen wir hinzu) der Auferstehungsleib ein pneumatischer, dem verklärten Leibe des erhöhten Christus gleicher Leib seyn soll (1 Kor.

wie zu begründen und ohne die jetzt wohl allgemein gangbare Erklärung des Abschnitts von einer doppelten Auferstehung und dem zwischen beide Auferstehungen fallenden

15, 48 f.)? wirft zwar auch Baur auf (S. 603.), entzieht sich aber einer in die Sache eingehenden und klaren Antwort. Denn unmöglich können wir es als solche Antwort ansehen, wenn Baur das Lebendigwerden insofern allgemein nennt, als „das an Christus zu seiner Realität gekommene Princip an sich wirksam und kräftig genug sey, Alle zur Auferstehung zum seligen Leben zu beleben," weil in diesem Falle ζωοποιηθήσονται nur die Möglichkeit der Wiederbelebung bezeichnen würde, was grammatisch unmöglich ist, da Paulus den Gedanken in Form eines assertorischen Urtheils ausspricht. Die Antwort ist in der V. 24. (vgl. mit 1 Thess. 4, 16.) angedeuteten Unterscheidung einer doppelten (eigentlich dreifachen, da die Auferstehung Christi als die ἀπαρχὴ für sich gezählt wird) Auferstehung gegeben. Das zweite (oder eigentlich dritte) τάγμα der Auferstehenden kann nur von denen gebildet werden, die bis zum Tage des Herrn noch nicht τοῦ Χριστοῦ waren, also in der Zeit des Mittlerreichs Christi allmählich von der Kraft des heiligen Geistes erfaßt und durchdrungen und dadurch zur Auferstehung befähigt werden müssen. Hierbei erhebt sich freilich die schwierige Frage, wie Paulus sich die Heilsordnung in Bezug auf die Seelen dieser Menschen gedacht habe, deren Aufenthalt bis zur Wiedervereinigung mit ihren Leibern er nach jüdischer Vorstellung doch nirgend anderswohin als in den Hades (V. 55.) verlegen konnte. Da nach Gal. 3, 5. Röm. 10, 14 ff. im Erdenleben der Empfang des heiligen Geistes an die Bedingung des Glaubens geknüpft, der Glaube aber wieder durch Vernehmung der Predigt bedingt ist, so müßte Paulus consequenterweise eine Predigt im Hades angenommen haben, über deren Unterschied von der in 1 Petr. 3, 20. und 4, 6. erwähnten es keines Wortes bedarf. Wahrscheinlich hat aber Paulus nie Veranlassung gehabt, sich diese Frage durch tiefere Reflexion zum Abschluß zu bringen. Wie dem aber auch sey, die von Hrn. D. Baur a. a. O. S. 611. nicht in Erwägung gezogene, sondern unentschieden gelassene Annahme einer ἀποκαταστάσεως in Bezug auf das Menschengeschlecht (in Bezug auf die vernunft- und leblose Schöpfung wird sie Röm. 8, 21. gelehrt) ist eine Consequenz, der sich wenigstens die in 1 Kor. 15. (vgl.

Mittlerreiche Christi auch nur zu erwähnen, geschweige denn zu widerlegen. Gesetzt aber, es würde in der Stelle wirklich nur eine einzige Auferstehung angenommen, so könnte ja der Antichrist in πᾶσα ἀρχὴ καὶ πᾶσα ἐξουσία καὶ δύναμις (V. 24.) mit inbegriffen seyn. Hätte Paulus je Veranlassung gehabt, seine eschatologischen Vorstellungen im Zusam-

---

mit Röm. 5, 15. 18. 11, 32.) vorgetragene Lehre des Apostels nicht zu entziehen vermag. Es kömmt hinzu, daß Paulus die Vorstellung einer ewigen Verdammniß der Gottlosen und Ungläubigen nur in einer einzigen Stelle, und noch dazu in einem seiner frühesten Briefe, 2 Theff. 1, 9., klar und entschieden ausgesprochen hat. Möglich wäre es daher, daß er unter der in der noch älteren Stelle 1 Theff. 4, 16. (im Unterschied von der ἀνάστασις τῶν νεκρῶν ἐν Χριστῷ) angedeuteten zweiten Auferstehung eine Auferstehung zum verdammenden Gericht gemeint habe. Doch es würde zuweit führen, wenn wir das Verhältniß des Inhalts von 1 Kor. 15. zu den sonstigen eschatologischen Vorstellungen Pauli untersuchen wollten. Dagegen ist die Reflexion des Apostels noch keineswegs so weit vorgeschritten, um die ἀποκατάστασις in dem Umfange des origenistischen Begriffs auf das dämonische Reich auszudehnen. Denn es wäre gegen allen Sprachgebrauch, wenn man καταργεῖν in 1 Kor. 15, 24. von einem Ueberwinden durch Bekehrung und sittliche Umbildung verstehen wollte. Daß Gott im vollendeten Zustande der Dinge τὰ πάντα ἐν πᾶσι seyn soll (V. 28.), beweist nichts dagegen, da nach den von Wetstein zu d. St. und Raphelius (Annotationes e Polyb. et Arr. p. 478.) gesammelten Stellen diese und ähnliche Formeln im classischen Sprachgebrauche oft nichts weiter als absolute Herrschaft bezeichneten, in unserer Stelle also die Formel nicht nothwendig auch die heiligende Immanenz Gottes im ganzen Geisterreich in sich begreift. Die Frage kann daher nur seyn, ob καταργεῖν die Vernichtung der Existenz (Röm. 6, 6. 1 Kor. 1, 28. 6, 13. u. ö.) oder nur die der Macht und des Einflusses (Luk. 13, 7. 1 Kor. 2, 6. u. ö.) bezeichne. Aber die Vorstellung einer absoluten Vernichtung von Gott geschaffener Geister hat im biblischen Lehrbegriff nirgends eine Gewähr, daher nur die zweite Erklärung übrig bleibt, die nicht nur durch die Analogie von Hebr. 2, 14., sondern auch durch die Vorstellung in Offenb. Joh. 20, 10. empfohlen wird.

menhange zu entwickeln, d. h. eine Apokalypse zu schreiben, sicherlich würde er dann die in 1 Kor. 15. und 2 Theß. 2. gegebenen Schilderungen in einander verarbeitet und dieselben in ihrer gegenseitigen Ergänzung vor das Auge des Lesers haben treten lassen[22]). — Ferner handelte es sich in 1 Theß. 4, 13 ff. gar nicht, wie Baur behauptet, um die zur Zeit der Parusie noch Lebenden (eine Frage, der übrigens Niemand praktisches Interesse absprechen kann), sondern um das Schicksal der alsdann Verstorbenen. Dieß war aber doch wahrlich eine für die christliche Bruderliebe unabweisbare Frage des unmittelbarsten praktischen Interesses, wie Hr. Baur schon aus der Beunruhigung abnehmen kann, welche diese Frage in der Gemeinde verursacht hatte.

22) Selbst wenn es Hrn. D. Baur gelungen wäre, einen Widerspruch zwischen den beiden Schilderungen darzuthun, würde dieß noch nichts gegen die Echtheit des zweiten Thessalonicherbriefs beweisen. Denn abgesehen von der frühen Abfassungszeit dieses Briefs, ist es ja hinlänglich bekannt und oft genug besprochen, welch' ein Schwanken gerade in den eschatologischen Vorstellungen des N. T. und selbst eines und desselben Schriftstellers stattfindet, und wie wenig dieselben zu einem eigentlichen Systeme sich abrunden. Um von der paulinischen Unterscheidung einer doppelten Auferstehung in ihrem Verhältniß zu denjenigen Stellen, in denen derselbe Apostel nur Eine und allgemeine Auferstehung vorauszusetzen scheint, zu schweigen, erinnern wir nur an die Stellen, in denen Paulus ausdrücklich ein auch über die Christen sich erstreckendes Gericht lehrt (2 Kor. 5, 10. Röm. 14, 10. 1 Kor. 3, 13. 4, 4 ff.), für welches doch nach anderen Aeußerungen desselben kein Raum zu bleiben scheint (1 Theß. 4, 17: *ἁρπαγησόμεθα — εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου — καὶ οὕτω πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα.* 1 Kor. 6, 2. 11, 32.), obwohl diese Lehrdifferenz nicht unausgleichbar ist. Wo aber wäre Schwanken und Selbstwiderspruch verzeihlicher, als gerade auf dem vorzugsweise der Sehnsucht und Hoffnung angehörenden dunkeln Gebiete der Eschatologie, und welcher Gebildete unserer Zeit, wenn er nicht ganz in kalter Verstandesreflexion verkommen ist, dürfte sich hier einer vollen und dauernden Consequenz seiner Ansichten rühmen?

Die Bestimmung darüber, welche Bewandtniß es mit den Lebenden haben werde, war nicht zu umgehen, da die Leser zu ihrer Beruhigung überzeugt werden sollten, daß die Lebenden vor den Verstorbenen nichts voraus haben würden. — Auch bemüht sich Hr. Baur vergebens, die letzte Posaune (1 Kor. 15, 52.) zum bloßen Symbole der „augenblicklich erfolgenden Auferstehung" zu vergeistigen. Denn Paulus hat nicht nur nicht im entferntesten angedeutet, daß er den Ausdruck bildlich verstanden wissen wolle, sondern auch durch den Beisatz *σαλπίσει γάρ* klar genug an den Tag gelegt, daß er eine wirkliche Trompete meine, mag er auch dieselbe von unseren irdischen Trompeten noch so verschieden gedacht haben. Hat aber Paulus noch eine solche äußerliche Vorstellung gehegt, dann hat man auch kein Recht, die apokalyptischen Vorstellungen der Thessalonicherbriefe und unter ihnen die *ἀπάντησις ἐν νεφέλαις* für seiner unwürdig zu erklären und um ihretwillen die paulinische Abfassung dieser Briefe zu leugnen[23]).

Einen noch größeren Widerspruch als in den bisher besprochenen Puncten glaubt Baur darin entdeckt zu haben, daß in 1 Kor. 15, 52. „noch der ganz einfache zuversichtliche Glaube an die baldige Nähe der Parusie Christi" sich ausspreche (indem Paulus voraussetze, er werde dieses Ereigniß noch erleben und mit den Lebenden verwandelt werden), während in 2 Thess. 2. man sich schon vermittelst einer gewissen Theorie darüber Rechenschaft zu geben suche, warum die Parusie noch nicht so bald stattfinden könne. Dieß setze voraus, daß man sie schon lange vergeblich erwartet habe.

23) Es wundert uns, daß Hr. Baur nicht auch die *ἀποκάλυψις τοῦ κυρίου ἐν φλογὶ πυρός* in 2 Thess. 1, 7 f. als zu rohjüdisch und darum unpaulinisch in Anspruch genommen hat. Hätte er es gethan, so würden wir ihm die Stelle 1 Kor. 3, 13: (*ἡ ἡμέρα*) *ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται*, entgegenhalten, wo das, was von der Person des Wiedererscheinenden gilt, in rhetorischer Wendung auf dessen Tag übertragen wird.

Da man nun gleichwohl den Glauben an sie nicht habe aufgeben können, so habe man ihr wirkliches Eintreten durch etwas Hemmendes, das dazwischen liege, noch aufgehalten denken müssen. Allein Jedermann sieht das Quid pro quo, welches hier Hr. Baur macht, indem unser Brief das gerade Gegentheil, ein schwärmerisches und beängstigendes Ergriffenseyn von der Erwartung der unmittelbarsten Nähe der großen Katastrophe voraussetzt und sein Verfasser diese Unruhe zu beschwichtigen sucht, daher der Brief in dieser Beziehung das Gegenstück zu dem zweiten petrinischen Briefe (1, 15 ff. 3, 3 ff.) bildet, während er nach Hrn. Baur's Ansicht hinsichtlich der Veranlassung und des Zwecks in gleiche Kategorie mit diesem unapostolischen Erzeugniß des zweiten Jahrhunderts zu stehen käme[24].

---

24) Ohne Belang für unsere Hauptfrage ist es, daß Baur die Ausdrücke ὁ κατέχων (Kap. 2, 7.) und τὸ κατέχον (V. 6.) vom römischen Reiche als der vierten Weltmonarchie Daniel's (nach der Erklärung des Josephus, welcher der Verf. des Briefs gefolgt sey) versteht, indem bekanntlich auch viele die Echtheit des Briefs anerkennende Ausleger, unter ihnen de Wette, derselben Ansicht sind. Ich vermag jedoch dieser Erklärung nicht beizustimmen. Denn einmal kann ich in dieser schlichten Prosa den Gebrauch des Masculinums ὁ κατέχων vom römischen Reiche mir nicht erklären, und dann hat Paulus seine apokalyptischen Erwartungen nirgends mit den politischen Verhältnissen seiner Zeit combinirt. Eine neue Erklärung hat vor Kurzem Wieseler (Chronol. d. apost. Zeitalters, S. 272 f.) vorgetragen. Von der Ansicht ausgehend, der κατέχων sey da zu suchen, wo der „Mensch der Sünde" sich offenbaren solle, also in Jerusalem (nach V. 4.), versteht er den Ausdruck collectivisch von den damaligen Frommen Jerusalems, insbesondere den Christen. Glaube man aber, den Ausdruck durchaus von einem Individuum verstehen zu müssen, so habe man an Jakobus den Gerechten zu denken. Dieser Wendung der Erklärung ähnlich schon Böhme (de spe messiana apostolica. Hal. 1826. p. 80.) vom „apostolorum chorus in hisque praesertim de viro uno ceteris insigniori (nescimus, an de Iacobo, Hierosolymitanae ecclesiae episcopo summa apud omnes auctoritate

Es versteht sich von selbst, daß der zweite Brief an die Thessalonicher in demselben Verhältniß, in welchem er nach Baur's Behauptung von der Vorstellung des ersten über

---

praedito)." Allein ganz davon abgesehen, daß man die apokalyptischen Processe nicht an die endlichen Gesetze der Zeit und des Raums gebunden dachte, folglich der Antichrist und sein κατέχων nicht in einer und derselben Localität sich zu offenbaren brauchten, äußert sich nach 2 Thess. 2, 10 ff. die Wirksamkeit des Antichrists nicht an einem einzigen Orte, sondern im Kreise der ἀπολλύμενοι überhaupt und erstreckt sich über πάντας τοὺς μὴ πιστεύσαντας τῇ ἀληθείᾳ. Sein Gebaren im Tempel zu Jerusalem (V. 4.) ist nur die Culmination seiner Frechheit. Damit fällt aber der Hauptgrund für Wieseler's Erklärung. Und wenn auch Paulus in keinem Falle auf die palästinensischen Judenchristen und die Urapostel so geringschätzig herabsah, wie die tübingische Schule uns glauben machen will, so ist es doch durchaus unwahrscheinlich, daß er ihnen eine solche Bedeutung und dem Jakobus eine so ausschließlich hervorragende Stellung im Entwickelungsgange des göttlichen Reichs beigelegt haben sollte, als es nach Wieseler's Erklärung der Fall wäre. Da wir in Ermangelung aller exegetischen und historischen Hülfsmittel zur Aufhellung des Ausdrucks ganz auf das Feld der Vermuthungen gewiesen sind, so kann man nur derjenigen Vermuthung den Vorzug geben, die den wenigsten Bedenklichkeiten Raum läßt. Dieser Anforderung scheint mir aber keine mehr zu entsprechen, als die von Böhme „de apostolorum choro," jedoch mit der Modification, daß man unter dem vir unus ceteris insignior nicht Jakobus den Gerechten, sondern Paulus selbst versteht (bekanntlich denken Mehrere, wie Koppe, Schott, an Paulus allein), indem derselbe nach seinem eigenen Bekenntniß (1 Kor. 15, 10.) mehr als alle andern Apostel für Christi Reich wirkte, damit aber zugleich dem antichristlichen Princip am kräftigsten entgegenarbeitete. Unsere Erklärung hat ihre Hauptstütze in dem dualistischen Gegensatz von Gott und Satan, Christus und Antichrist, heiliger Geist und Weltgeist. Nach Christi Erhebung in die unsichtbare Welt vertraten dessen Stelle auf Erden die Apostel als die vorzüglichsten Träger und kräftigsten Organe seines Geistes. Die Vermuthung, daß Paulus bei dem Ausdruck ὁ κατέχων vorzugsweise an sich selbst gedacht habe, streitet um so weniger mit seiner Demuth, je mehr er

die Zeit der Zukunft des Herrn abweicht, auch über den ersten an die Thessalonicher hinausgehen muß, indem die Stellen 1 Thess. 4, 17. und 1 Kor. 15, 52. in der Erwartung der Parusie noch während des damaligen Menschenalters völlig übereinstimmen, im zweiten Briefe dagegen dieses Ereigniß weiter hinaus gerückt werde. Bekanntlich hatte schon J. E. Ch. Schmidt dieselbe Differenz zwischen den beiden Briefen an die Thessalonicher behauptet und deßhalb die Abfassung des zweiten aus der förmlichen Absicht erklärt, der im ersten Briefe ausgesprochenen Erwartung einer baldigen Nähe der Wiederkunft Jesu zu widersprechen und auf diese Weise den paulinischen Ursprung dieses Briefs zu verdächtigen. Hr. Baur erklärt diese Behauptung Schmidt's für zu weit gehend, „indem es sich gar wohl denken lasse,

---

in dem allgemeinen und unbestimmten collectiven Ausdrucke die eigene Persönlichkeit zurücktreten läßt. Und spricht er denn nicht auch anderwärts im erhebenden Bewußtseyn von seinem Wirken und Dulden für Christi Reich (1 Kor. 15, 10. 2 Kor. 6, 4 ff. 11, 23 ff.), so wie von den ihm zu Theil gewordenen göttlichen Gnadenerweisen (2 Kor. 12, 1 ff.), deßgleichen von der erhabenen Stellung der Apostel im Gottesreiche überhaupt (Ephes. 2, 20.)? Der genannten Erklärung kann zwar der Ausdruck ἐκ μέσου γένηται in V. 7. zu widerstreiten scheinen, sobald man ihn von Wegraffung durch den Tod versteht, da Paulus nach 1 Thess. 4, 15. 1 Kor. 15, 52. die Zukunft des Herrn noch zu erleben hoffte. Aber gegen diese Bedenklichkeit hat schon Schott erinnert, daß der Ausdruck gar nicht nothwendig den Tod bezeichne, sondern überhaupt: beseitigt, unschädlich gemacht werden, z. B. durch Gefangenschaft. Vgl. das ähnliche αἴρειν ἐκ μέσου 1 Kor. 5, 2. 13. Dazu nimmt Paulus anderwärts (2 Kor. 4, 14.) auch die Möglichkeit an, daß er noch vor der Parusie sterben werde. — Bei unserer Erklärung würde das Neutrum τὸ κατέχον die hemmende Macht bezeichnen, welche die Apostel üben, das Masculinum ὁ κατέχων aber generisch oder collectivisch zu fassen seyn von den Personen, die sie üben, nach Analogie der Stellen Joh. 19, 11. (ὁ παραδιδούς), Gal. 5, 10. (ὁ ταράσσων), 2 Kor. 11, 4. (ὁ ἐρχόμενος.)

daß sogar derselbe Verfasser, wenn er einmal im Gedanken an die Parusie so sehr lebte, wie dieß die beiden Briefe bezeugen, zu verschiedenen Zeiten und von verschiedenen Gesichtspuncten aus über einen an sich problematischen Gegenstand auf verschiedene Weise sich erklärte." Hr. Baur scheint nicht zu fühlen, daß er mit dieser ganz richtigen Bemerkung[25]) über viele Partien seiner eigenen Kritik der neutestamentlichen Schriften den Stab bricht, indem er gar häufig seine Behauptungen verschiedener Verfasser einen und denselben apostolischen Namen tragender apostolischer Schriften auf vermeintliche oder wirkliche Lehrdifferenzen gründet. Es scheint ihm nicht zum Bewußtseyn zu kommen, daß nach diesem Grundsatze alles dasjenige in nichts zusammenfällt, was er aus der angeblichen Differenz zwischen 1 Kor. 15. und den beiden Thessalonicherbriefen gegen die Echtheit der beiden letzteren folgert. Es ist aber auch schon gar oft gegen Schmidt mit Recht bemerkt worden, daß ein Widerspruch zwischen unseren zwei Briefen in Betreff des Zeitpuncts der großen Katastrophe gar nicht bestehe. Denn im ersten Briefe spricht sich nur die entschiedene Erwartung einer urplötzlichen (5, 2 ff.) Ankunft des Herrn noch während des damaligen Menschenalters (4, 17.) aus, und wird darauf die Ermahnung gegründet, in sittlicher Wachsamkeit auf den Tag des Herrn stets gefaßt und vorbereitet zu seyn.

---

25) In Betreff der Lehrdifferenzen verweisen wir auf eine anerkannte Auctorität aus einem verwandten wissenschaftlichen Gebiete, nämlich K. Fr. Hermann's Geschichte und System der platon. Philosophie. I. Bd. (Heidelb. 1839.) S. 400: „So gewiß durch vorliegende Verdammungsurtheile und Zweifel aus dem Alterthume [an der Echtheit mancher dem Platon zugeschriebenen Dialoge] auch bei anderen Gesprächen die Möglichkeit einer Unechtheit vorauszusetzen ist, so gehört doch zur Wahrscheinlichkeit derselben mehr als der bloße Mangel an Uebereinstimmung mit derjenigen Vorstellung oder Theorie, die sich Jemand aus einigen sogenannten Normalwerken von Platon als Philosophen oder Schriftsteller abgezogen hat."

Wie bald dagegen innerhalb der angegebenen Zeit dieser Tag hereinbrechen werde, wird nicht bemerkt, geradeso wie auch Matth. 24, 34. 36. innerhalb des damaligen Menschenalters Tag und Stunde ungewiß gelassen und als nicht bestimmbar bezeichnet wird. In 2 Thess. dagegen wird die Sache nur näher dahin bestimmt, die Zukunft des Herrn sey nicht so unmittelbar nahe, wie den Lesern von einigen Schwärmern eingeredet worden war, sondern ihr Eintritt sey durch gewisse Vorzeichen, nämlich den Abfall und die Erscheinung des Antichrists, bedingt. Damit wird aber keineswegs in Abrede gestellt, daß das damalige Geschlecht den Tag des Herrn noch erleben werde; im Gegentheil ist das antichristliche Princip bereits unsichtbar wirksam und die persönliche Offenbarung desselben wird alsbald erfolgen, nachdem das sie bis jetzt aufhaltende Hinderniß beseitigt ist (V. 7 f.)[26].

Weiter findet Hr. Baur das „Abhängigkeitsverhältniß" befremdlich, in welchem der zweite Brief zu dem ersten stehe. Es sey hieraus zu schließen, „daß der Verfasser sich erst anderswo umsah, um die Belehrung über die Parusie, in welcher der Hauptzweck seines Briefs besteht, in der Form eines paulinischen Briefs zu motiviren." Mit dieser Art von Bestreitung des Briefs verstrickt sich Baur in ein unwirrbares Netz von Schwierigkeiten. Er scheint gar nicht zu fühlen, daß dieser Vorwurf einen Sinn und Zweck doch nur in dem Falle hat, daß der erste Brief entweder echt ist oder doch

26) Unter den früheren Bestreitern des Briefs erkannte dieß auch Kern an, der in der tübing. Zeitschrift f. Theol. 1839. 2. H. S. 174. als Lehre des Briefs Folgendes bezeichnet: „Es ist die durch den Hemmenden und durch das, was dem Auftritt des Antichrists vorangeht, bedingte Weltentwickelung bereits so in die Gegenwart hereingerückt, daß der Auftritt des Antichrists selbst und in unmittelbarer Folge daran sich anschließend die Parusia Christi in der nächsten Zukunft von da an, da der Verfasser des Briefs schrieb, in Aussicht und zu erwarten stand."

wenigstens einen anderen Verfasser hat, als der zweite, wie denn Baur's Vorgänger in der Bestreitung des zweiten Briefs auch wirklich von der festen Voraussetzung der Echtheit des ersten ausgingen. Nun aber sind nach Hrn. D. Baur's Ansicht beide Briefe von einem und demselben Pseudopaulus und noch dazu später als die ebenfalls untergeschobenen Briefe an die Epheser, Kolosser, Philipper und Philemon verfaßt. Und dieser Fälscher soll, um seine apokalyptischen Belehrungen in der Form eines paulinischen Briefs zu motiviren, dazu sein eigenes Fabricat, den untergeschobenen ersten Brief an die Thessalonicher, benutzt und sich von demselben in sklavische Abhängigkeit gesetzt haben? Wie unnatürlich und unklug, da dieser Zweck doch wohl weit sicherer und glücklicher durch Benutzung eines der bereits anerkannten und weit verbreiteten paulinischen Briefe sich erreichen ließ, zumal da nach Baur's Behauptung jener Fälscher bei Anfertigung des ersten Briefs kein Bedenken getragen hatte, die Korintherbriefe für seine Zwecke auszubeuten! Und wenn, wie Baur versichert, dieser Pseudopaulus die angeblich unpaulinische Vorstellung vom Antichrist nur ergreift, um mittelst ihrer in einer Theorie sich und Anderen darüber Rechenschaft zu geben, warum die Zukunft des Herrn sich so lange verzögere, wenn er also für die Vorstellung vom Antichrist um ihrer selbst willen eigentlich kein Interesse hegt: sollte ihm gar nicht der Gedanke beigekommen seyn, daß die angenommene Rolle des Apostels Paulus weit täuschender sich durchführen ließ, wenn er die in Röm. 11, 12. 25. 26. ausgesprochenen Gedanken, daß bis zur Wiederkunft Jesu die ganze Heidenwelt, so wie ganz Israel zum Christenthume sich bekehrt haben würde, zu einer Theorie für den genannten apologetischen Zweck verarbeitete, wenn er also seinen Lesern zu Gemüthe führte, so lange die Juden- und Heidenbekehrung nicht vollendet sey, könne auch der Tag des Herrn nicht eintreten?

Ueber das Abhängigkeitsverhältniß des zweiten Briefes zum ersten im Einzelnen äußert sich Hr. Baur folgendermaßen: „Das ganze erste Kapitel weist auf den ersten Brief. Der Anfang lautet wie der Anfang von 1 Thess. Was über die θλῖψις um des Evangeliums willen gesagt ist, hat eine mehrfache Parallele in Kap. 2. u. 3. [warum nicht auch in 1, 6.?]. V. 6 f. geht der Verfasser auf die schon in 1 Thess. ausgesprochene Hauptidee der Parusie über, nur mit der Modification, daß sie unter den Gesichtspunct der ihm schon hier (?) vorschwebenden Idee des Antichrists und des mit der Bekämpfung desselben erfolgenden Strafgerichts gestellt wird. V. 11 f. ist ähnlich mit (?) 1 Thess. 1, 3. 3, 12 f. 5, 23 f. Eben so wenig läßt sich 2, 13—17. die Abhängigkeit von 1 Thess. 1, 4 f. 3, 11 f. verkennen. Die sonst bei Paulus nie vorkommende Anrede ἀδελφοὶ ἠγαπημένοι ὑπὸ κυρίου findet sich nur hier, wie 1 Thess. 1, 4. Noch auffallender sind die nur zugleich erweiternden Wiederholungen Kap. 3. Man vergl. 2 Thess. 3, 1. 2. mit 1 Thess. 5, 25.; 2 Thess. 3, 3—5. mit 1 Thess. 5, 24. 3, 11—13.; 2 Thess. 3, 6—12. mit 1 Thess. 2, 6—12. 4, 11 f. 5, 14.; 2 Thess. 3, 16. mit 1 Thess. 5, 23."

Aber wird denn aus diesen Vergleichungen wirklich ein so sclavisches Abhängigkeitsverhältniß des zweiten Briefs vom ersten bewiesen? Ich glaube nicht. Zwar stimmen beide Briefe in der Adresse (Παῦλος — — Ἰησοῦ Χριστῷ) buchstäblich überein, ein Verhältniß, wie es sonst nicht weiter zwischen zwei paulinischen Briefen stattfindet. Aber wie gar leicht eignet sich nicht auch Jeder von uns eine Zeitlang in brieflichen Anreden, Begrüßungs- und Abschiedsformeln eine stereotype Form an, die er nachher, vielleicht ohne es zu merken und zu beachten, gegen eine andere wieder aufgibt. Stimmen doch auch die Adressen der Korintherbriefe, also wie in unserem Falle zweier bald nach einander an eine und dieselbe Gemeinde gerichteter Sendschreiben, in einem Grade überein, wie außerdem keine anderen Briefe unseres

Apostels. — Die gleichlautende apostolische Begrüßung aber in χάρις ὑμῖν u. s. w. gehört unseren Briefen nicht ausschließlich an, sondern findet sich auch Röm. 1, 7. 1 Kor. 1, 3. 2 Kor. 1, 2. — Daß der zweite Brief (1, 4 ff.) in Erwähnung der von der Gemeinde um des Evangeliums willen erduldeten Verfolgungen und Drangsale mit mehreren Stellen des ersten zusammentreffen mußte, verstand sich von selbst, wenn jene Verfolgungen, denen die Thessalonicher seit der Entfernung des Apostels von ihnen ausgesetzt waren, bei Abfassung des zweiten Briefs noch fortdauerten, wie dieß der Verfasser auch durch den Gebrauch des Präsens ἀνέχεσθε deutlich genug zu verstehen gibt. Uebrigens begegnen wir ja dem Begriff der um des Evangeliums willen erduldeten oder noch zu erduldenden θλίψεις auch in sämmtlichen von Baur als echt anerkannten paulinischen Briefen: Röm. 5, 3. 8, 35 ff. 1 Kor. 7, 28 ff. 2 Kor. 1, 4 ff. 4, 8 ff. 7, 5. 8, 2. (hier von den macedonischen Gemeinden!) 11, 23. Gal. 6, 17. — Wenn ferner die Gemeinde zu Thessalonich hauptsächlich durch die eschatologischen Fragen, deren Mittelpunct die Zukunft des Herrn bildete, bewegt ward, so kann es nicht Wunder nehmen, daß Paulus diesen Punct in beiden Briefen berührt. Geschieht dieß doch im zweiten Briefe mit so neuer Wendung und in solcher Modification, daß darauf die Gegner dieses Briefs, und unter ihnen Hr. Baur, die Behauptung eines dogmatischen Widerspruchs mit dem ersten gründeten. — Die Stelle 2 Thess. 1, 11 f. hat mit 1 Thess. 3, 12 f. und 5, 23. nichts weiter gemein, als den Wunsch, daß die Leser mit Gottes Hülfe ihrer Idee und Bestimmung als Christen entsprechen mögen. In Worten und Wendungen sind die Stellen einander ganz unähnlich; ja, die angegriffene Stelle ist beziehungsweise so reich an sprachlicher Eigenthümlichkeit, daß die blindeste Leidenschaft dazu gehört, um sie für eine Nachbildung von Stellen des ersten Briefes zu erklären. Denn das Wort ἐνδοξάζεσθαι findet sich außer 2 Thess. 1, 10. 12. nirgends im

N. T., das Zeitwort ἀξιοῦν sonst nirgends in den paulinischen Briefen; κλῆσις, πληροῦν und εὐδοκία sind zwar paulinische Worte, die man aber gerade in 1 Theſſ. vergebens sucht. Und wiederum ist die Verbindung einzelner dieser Wörter zu Redensarten, wie ἀξιοῦν τῆς κλήσεως und πληροῦν πᾶσαν εὐδοκίαν ἀγαθωσύνης so eigenthümlich, daß sie nachher Hrn. Baur wieder als Verdachtsgrund gegen die paulinische Abfassung des Briefs dienen muß. Nur der Ausdruck ἔργον πίστεως gehört auch dem ersten Briefe an, aber nicht denjenigen Stellen, nach denen die hier in Rede stehende copirt seyn soll, sondern 1 Theſſ. 1, 3. — Ferner was das Verhältniß von 2 Theſſ. 2, 13—17. zu 1 Theſſ. 1, 4 f. und 3, 11 ff. betrifft, so urgirt Baur das Zusammentreffen der Stellen in der Anrede der Leser als ἀδελφοὶ ἠγαπημένοι ὑπὸ θεοῦ (1, 1, 4.) und ἠγαπημένοι ὑπὸ κυρίου über Gebühr und bezeichnet mit Unrecht den Ausdruck als unpaulinisch. Denn wenn wir auch aus Accommodation an Baur's Kritik die Stelle Koloſſ. 3, 12. (τοῦ θεοῦ — ἠγαπημένοι) unbeachtet lassen wollen, so bleibt doch Röm. 1, 7. übrig, wo Paulus die Leser als ἀγαπητοὶ θεοῦ bezeichnet. Da übrigens Paulus unzählige Male von der Liebe Gottes oder Christi zu den Gläubigen redet, so ist deren Bezeichnung als Gottes- oder Christus-Geliebte die natürlichste von der Welt und wir können uns nur wundern, daß sie nicht häufiger vorkömmt. Oder soll etwa in der Zusammenstellung des Prädicats mit ἀδελφοὶ das Unpaulinische liegen, indem der Apostel seine Leser immer einfach mit ἀδελφοὶ anrede? Nun dann hätte er auch nicht 1 Kor. 15, 58. das Prädicat ἀγαπητοὶ beisetzen dürfen. Sonst treffen die Stellen 2 Theſſ. 2, 13 f. und 1 Theſſ. 1, 4. in nichts weiter zusammen, als in dem urchristlichen und paulinischen Grundbegriffe der Erwählung, der ohnedieß in beiden Stellen verschieden ausgedrückt wird, in der ersten durch das ungewöhnliche αἱρεῖσθαι, in der zweiten durch das gangbare ἐκλογή. — Die Verwandtschaft von 2 Theſſ. 2, 16 f.

. Thess. 3, 11 ff. beschränkt sich darauf, daß beide einen
sch enthalten, dessen Erfüllung von Gott und Christus
t wird, und daß diese beiden Subjecte mittelst des
em deutschen accentuirten Er entsprechenden αὐτὸς δὲ
it werden, und daß außerdem in beiden Stellen die
:er στηρίζειν und καρδίας gebraucht werden. Alles
ige ist von einander verschieden. Weit eher könnte die
Baur unerwogen gelassene Häufung von Segens-
schen in diesen verhältnißmäßig so kurzen Briefen be-
den (1. Br. 3, 11. 12. 5, 23. 2 Thess. 1, 11. 2, 16. 3,
).), von denen vier mit dem in dieser Weise sonst bei
lus nicht vorkommenden αὐτὸς δὲ beginnen (1. Br. 3, 11.
3. 2. Br. 2, 16. 3, 16.). Doch wird sich dieses etwaige
enken durch eine nachher zu gebende Bemerkung erle-
n. — Gehen wir über zu den angeblichen „erweitern-
Wiederholungen" des dritten Kapitels, so kann es doch
erlich von Belang seyn, daß der Briefsteller in 1 Thess.
5. einfach um die Fürbitte der Leser (auf welche nicht
in den von Baur als unecht angefochtenen Briefstellen
Briefen Röm. 15, 30. Kol. 4, 3. Eph. 6, 18 f. Philipp.
9. Philem. 22., sondern auch 2 Kor. 1, 11. ein bedeuten-
Gewicht gelegt wird) bittet, in 2 Thess. 3, 1—2. dage-
einen bestimmten Inhalt der Fürbitte nennt. Die Ueber-
timmung der beiden Stellen in den Worten: ἀδελφοί,
οσεύχεσθε περὶ ἡμῶν, wird am wenigsten denen bedenk-
erscheinen, welche sich bis jetzt noch nicht von der Un-
theit des Kolosserbriefs haben überzeugen können. Denn
h Kol. 4, 3. heißt es προσευχόμενοι — περὶ ἡμῶν. —
wiefern die Stelle 2 Thess. 3, 3—5. eine „erwei-
rnde Wiederholung" von 1 Thess. 5, 24. und 3, 11—13.
n soll, ist rein unbegreiflich, da die beiden letzten Stellen
sammengenommen einen weit größeren Raum einnehmen,
s die erste. Beiderlei Stellen haben kaum etwas Anderes
it einander gemein, als den Inhalt, nämlich den Wunsch,
ß Gott oder Christus die Gemeinde im christlichen Glau-

ben und Leben erhalten möge. In 2 Theff. 3, 3. spricht der Verfasser diesen Wunsch aus im Vertrauen auf die Treue Christi (denn daß unter κύριος Christus zu verstehen sey, erhellt aus V. 5., wo κύριος von θεός unterschieden wird), in 1 Theff. 5, 24. in dem Vertrauen auf die Treue Gottes. Demselben Wunsche aber unter Berufung auf dieselbe Eigenschaft Gottes, der die Leser berufen habe, begegnen wir auch 1 Kor. 1, 9. 10, 13., vergl. mit 2 Kor. 1, 18. Mit 1 Theff. 3, 11—13. hat 2 Theff. 3, 3—5. im Ausdruck nichts weiter gemein, als die Verba στηρίζειν und κατευθύνειν, und noch dazu mit dem bedeutenden Unterschiede, daß letzteres in der ersten Stelle in mehr eigentlichem Sinne, in der zweiten dagegen bildlich gebraucht ist. Das Verbum στηρίζειν kömmt aber ganz in demselben Sinne auch Röm. 1, 11. vor. — Gehen wir über auf das Verhältniß zwischen 2 Theff. 3, 6—12. und 1 Theff. 2, 6—12. 4, 11 f. 5, 14., so betrifft die Aehnlichkeit fast nur den Inhalt. Die wörtliche Uebereinstimmung im Ausdruck reducirt sich auf Folgendes:

1) 1 Theff. 4, 11: ὑμῖν παρηγγείλαμεν.	2 Theff. 3, 6: παραγγέλλομεν δὲ ὑμῖν. — V. 10. u. 12: τοῦτο παραγγέλλομεν ὑμῖν.
2) 1 Theff. 5, 14: νουθετεῖτε τοὺς ἀτάκτους.	2 Th. 3, 6: στέλλεσθαι — ἀτάκτως περιπατοῦντος. — V. 8: οὐκ ἠτακτήσαμεν.
3) 1 Theff. 2, 9: τὸν κόπον ἡμῶν καὶ τὸν μόχθον, νυκτὸς γὰρ καὶ ἡμέρας ἐργαζόμενοι πρὸς τὸ μὴ ἐπιβαρῆσαί τινα ὑμῶν.	2 Th. 3, 8: ἐν κόπῳ καὶ μόχθῳ νύκτα καὶ ἡμέραν ἐργαζόμενοι πρὸς τὸ μὴ ἐπιβαρῆσαί τινα ὑμῶν.

Unter diesen Parallelen kann wohl nur die dritte wegen zu wörtlicher Uebereinstimmung in Anspruch genommen werden. Allein ist diese Uebereinstimmung hier nicht offenbar durch die Sache bedingt, und finden sich dergleichen Wort- und Sachparallelen nicht ungleich häufiger in den Briefen an die Römer und an die Galater, deßgleichen bei den gefeiert-

Schriftstellern des Alterthums, einem Demosthenes, und Anderen [27]), so wie bei den berühmtesten Phi- en und Kanzelrednern der neueren Zeit? Würde es ichts als widerwärtige Ziererei und peinliche Selbst- :ei seyn, wenn ein Schriftsteller, wenn er einen früher l behandelten Gegenstand von Neuem zu berühren hat, davon früher gebrauchten Ausdruck ängstlich zu ver- n suchte. Und wenn die im ersten Briefe gegebenen hnungen zu einem geordneten stillen Leben und die ung vor Müßiggang und Unordnung nicht in dem ge- hten Maße befolgt worden waren, ja wenn vielleicht as Uebel ärger geworden war: war es dann nicht t des Apostels, diese Ermahnung und Warnung mit rktem Nachdruck wieder aufzunehmen, wie er dieß in :ss. 3, 6—12. thut? Oder soll Paulus nie dieselbe e in verschiedenen Briefen berühren, noch dazu an und dieselbe Gemeinde? — Keinem unserer Leser es entgangen seyn, daß D. Baur, um im zweiten e Copieen oder Erweiterungen von Stellen aus dem nachzuweisen, zu jeder betreffenden Stelle mehrere eintliche oder wirkliche Parallelen aus dem ersten Briefe Vergleichung beizuziehen sich genöthigt sieht. Aber welch' wunderliche Art von Schriftstellerei des Pseudopaulus dieß voraus, — welcher, um einen Satz zu bilden, in zwei, drei Stellen des ersten Briefes sich umschaute, daraus Worte und Gedanken zusammenzulesen! Man meinen, eine so armselige Compilation und Stoppelei ethe sich durch gewisse Kennzeichen, durch Mißverständ- , durch unpassende oder ungefügige Verbindung der zu- nengerafften Worte und Gedanken u. dgl. Aber von

---

In Bezug auf die classischen Schriftsteller wäre dieser Gegenstand einer monographischen Untersuchung werth. Mir ist darüber nur die Abhandlung von Chr. Gottl. Gersdorf: Synopsis repetitorum Demosthenis locorum. Altenb. 1833, bekannt und auch diese nur dem Titel nach.

allem dem gewahrt man nichts. Der partielle Parallelismus des zweiten Briefes mit dem ersten ist ein durchaus selbständiger, ungezwungener, freier, und kann unter der auch von Baur getheilten Voraussetzung der Identität des Verfassers auch kein anderer seyn. — Kommen wir endlich auf die Stellen 2 Theſſ. 3, 16. und 1 Theſſ. 5, 25., so haben dieselben nichts weiter gemein, als den Beginn des Segenswunsches mittelst αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς (κύριος in 2, 3, 16.) τῆς εἰρήνης, so jedoch, daß in der ersten Stelle Friede in jeder Beziehung (ἐν παντὶ τρόπῳ) gemeint ist, im Gegensatze zu der Feindseligkeit, die man gegen unwürdige Mitchristen zu hegen geneigt seyn könne, in der zweiten dagegen der aus der Heiligung entspringende Seelenfriede, die Freudigkeit und Ruhe des Gemüths gemeint ist. Uebrigens ist der Ausdruck ὁ θεὸς (κύριος) τῆς εἰρήνης als ein paulinischer durch 2 Kor. 13, 11. und für die Gegner der baur'schen Kritik auch durch Röm. 15, 33. Philipp. 4, 9. sattsam belegt. — Unter den besprochenen Parallelen mit 1 Theſſ. soll sich die „Unselbständigkeit des Verfassers auch in dem sichtbar aus Gal. 6, 9. genommenen Spruche: μὴ ἐκκακήσητε καλοποιοῦντες (3, 13.), zeigen, wobei nur der Variation wegen τὸ καλὸν ποιεῖν in das sonst nicht vorkommende καλοποιεῖν umgeändert sey." Allein dergleichen allgemeine Ermahnungen fixiren sich wie die Sprichwörter so leicht zu einer stereotypen Form, daß deren Wiederkehr in mehreren Schriften, noch dazu desselben Verfassers, so wenig befremden kann, als der zwei- oder mehrmalige Gebrauch einer Gnome, wie μικρὰ ζύμη ὅλον τὸ φύραμα ζυμοῖ, 1 Kor. 5, 6. Gal. 5, 9., in wörtlicher Uebereinstimmung.

Wir sind bisher einigen beiden Thessalonicherbriefen gemeinsamen Eigenheiten begegnet, wie sie sonst bei Paulus nicht weiter vorkommen, wie die mit αὐτὸς δὲ ὁ θεός oder ὁ κύριος beginnenden Segenswünsche. Aber ein derartiges Verhältniß findet auch zwischen beiden Korintherbriefen statt. So gehört die Eintheilung der Menschen je nach dem Erfolg

mit welchem von ihnen die Heilspredigt aufgenommen wird, in σωζόμενοι und ἀπολλύμενοι nur diesen Briefen an: 1 Kor. 1, 18. 2 Kor. 2, 15.; ebenso der Gegensatz von ἐπιταγή und γνώμη, 2 Kor. 8, 8. 10. 1 Kor. 7, 25.; der Ausdruck συμφέρει von demjenigen, was sittlich zuträglich ist, 1 Kor. 6, 12. 10, 23. 2 Kor. 8, 10. 12, 1.; das Bild der Oeffnung einer Thür für Gelegenheit zum Wirken fürs Evangelium, 1 Kor. 16, 9. 2 Kor. 2, 12., außerdem nur noch Koloss. 4, 3. Die Aehnlichkeit in der Form der Adresse (1 Kor. 1, 1 f. 2 Kor. 1, 1.) haben wir schon oben berührt.

Wie Baur in Allem, was er aus den besprochenen Parallelen der beiden Briefe gegen die Echtheit des zweiten argumentirte, ganz streng, und theilweise sogar in den Worten, seinem verstorbenen Collegen D. Kern sich angeschlossen hatte, so excerpirt er nun auch dessen Bemerkungen über einige angeblich befremdende oder geradezu unpaulinische sprachliche Eigenheiten des zweiten Briefs, indem er bemerkt: „Unpaulinisch sind freilich Ausdrücke wie εὐχαριστεῖν ὀφείλομεν 1, 3. [und 2, 13.] an sich nicht, aber solche Umschreibungen statt des einfachen paulinischen εὐχαριστεῖν, und noch dazu mit καθὼς ἄξιόν ἐστιν, absichtliche Steigerungen, wie ὑπεραυξάνει ἡ πίστις ὑμῶν καὶ πλεονάζει ἡ ἀγάπη ἑνὸς ἑκάστου πάντων ὑμῶν in 1, 3. (man vergl. damit 1 Thess. 3, 10. 11.), ungewöhnliche, gesuchte Ausdrücke, wie ἐπιστεύθη τὸ μαρτύριον ἡμῶν ἐφ' ὑμᾶς 1, 10., δέχεσθαι τὴν ἀγάπην τῆς ἀληθείας 2, 10., mit unklar und schief in einander laufenden Beziehungen, wie in ἀξιοῦν τῆς κλήσεως [28]), πληροῦν πᾶσαν εὐδοκίαν ἀγαθωσύνης 1, 11., sind gewiß nicht sehr geeignet, zur Empfehlung des paulinischen Ursprungs beizutragen. Entschieden antipaulinisch ist übrigens doch das καὶ vor διὰ τοῦτο 2, 11. und αἱρεῖσθαι statt ἐκλέγεσθαι für die Idee der Erwählung."

---

28) Diese Redensart hatte Kern nicht mit als unpaulinisch bezeichnet, wohl aber ἐπιφάνεια τῆς παρουσίας in 2, 8.

Unter allen gegen die Echtheit des Briefs geschleuderten Einwürfen verfängt der vorstehende wohl am wenigsten. Denn es ist eine bekannte Thatsache, daß neben dem gemeinsamen, stark markirten sprachlichen und stylistischen Grundcharakter jeder einzelne paulinische Brief — und dieß gilt insbesondere auch von den vier Normalbriefen — in gewisser Beziehung auch wieder sein individuelles sprachliches Gepräge hat, was sich einfach daher erklärt, daß jedem Schriftsteller aus dem ganzen ihm überhaupt zu Gebote stehenden Sprachschatze zu der einen Zeit gerade diese, zu einer anderen wieder andere Worte, Wortverbindungen und Wendungen in den Vordergrund des Bewußtseyns treten und sich für ihn zu temporellen Idiotismen gestalten. Am wenigsten wird ein so beweglicher, reicher und vielseitiger Geist, wie der des Paulus, in einen streng abgegrenzten Kreis von Worten, Redensarten und Constructionen gebannt gewesen seyn. So findet sich die Fragformel: *τί οὖν ἐροῦμεν;* bloß im Briefe an die Römer, und zwar siebenmal, ohngeachtet man ihren Gebrauch bei der Lebendigkeit des Apostels auch anderwärts erwarten sollte. Dasselbe gilt von der zehnmal im ersten Briefe an die Korinthier und außerdem nur Röm. 6, 16. 11, 2. vorkommenden Fragformel *οὐκ οἴδατε ὅτι,* mit welcher das nur Röm. 6, 3. 7, 1. sich findende *ἢ ἀγνοεῖτε* gleichbedeutend ist. Das der dialektischen Art des Paulus so sehr convenirende *ἐρεῖς οὖν* findet sich nur Röm. 11, 19.; *ἀλλ᾽ ἐρεῖ τις* nur 1 Kor. 15, 35.; *τί οὖν ἐστι;* bloß 1 Kor. 14, 15. 26.; *τί οὖν;* nur Röm. 3, 9. 6, 15. 11, 7.; *τοῦτο δέ φημι* nur 1 Kor. 7, 29. 15, 50., wofür sonst gewöhnlich *λέγω δὲ τοῦτο,* 1 Kor. 1, 12. 7, 6., oder *τοῦτο δὲ λέγω,* Gal. 3, 17. Kol. 2, 4.; die pleonastische Verbindung von *ἐκτὸς εἰ μή* in den anerkannt echt paulinischen Briefen nur 1 Kor. 14, 5. 15, 2. (außerdem 1 Tim. 5, 19.); *παρὰ τοῦτο* in der Bedeutung deßhalb nur 1 Kor. 12, 15 f.; die Formel *ὁ θεὸς οἶδεν* nur 2 Kor. 11, 11. 12, 2. 3.; das Adverbium *περισσοτέρως* siebenmal in 2 Kor., außerdem nur Gal. 1, 14.

Philipp. 1, 14. 1 Thess. 2, 17.; die Redensart κληρονομεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ nur 1 Kor. 6, 9. 15, 50. Gal. 5, 21.; die damit gemeinte Sache wird sonst immer auf andere Art bezeichnet; die Phrase πρὸς ἐντροπὴν ὑμῖν λέγω nur 1 Kor. 6, 5. 15, 34., ohngeachtet zu ihrem Gebrauche auch in 2 Kor. und Galat. reiche Gelegenheit geboten war. Richtig bemerkt auch D. Pelt[29]), daß sogar auch ganz gewöhnliche Einzelworte (die von uns im Vorstehenden gesammelten Beispiele enthielten nur Redensarten und Wortverbindungen) nur einmal oder, wenn mehrmals, doch nur in einem und demselben Briefe vorkommen, wie μετατίθεσθαι Gal. 1, 6.; μετέχειν nur 1 Kor. 9, 10. 12. 10, 17. 21. 30. Im Hinblick auf solche Erscheinungen in den vier von Baur als allein echt anerkannten Briefen darf der Ausdruck εὐχαριστεῖν ὀφείλομεν in 2 Thess. statt des sonst üblichen εὐχαριστοῦμεν auch nicht einen Augenblick befremden. Beliebte es aber einmal dem Apostel, sich dieses Ausdrucks zu bedienen, so lag es gewiß ganz nahe, denselben durch Hinzufügung von καθὼς ἄξιόν ἐστι zu motiviren; der eine Ausdruck führte von selbst den anderen herbei. In der Redensart ἐπιστεύθη τὸ μαρτύριον ἡμῶν ἐφ' ὑμᾶς soll das „Gesuchte" (?) doch wohl nur in dem Gebrauch des Passivs πιστεύεσθαι, „geglaubt werden", und in dessen Verbindung mit ἐφ' ὑμᾶς liegen. Allerdings kommt πιστεύεσθαι in diesem Sinne in den unbezweifelt echten Schriften des Paulus nicht weiter vor[30]). Da aber Paulus, wenn auch nur einmal, das Activ dieses Verbums in Verbindung mit dem Objectsaccusativ (πιστεύειν τι 1 Kor. 13, 9., vgl. Joh. 11, 26. 1 Joh.

29) Theolog. Mitarbeiten 1841. 2. H. S. 108.

30) Pelt a. a. O. S. 109. citirt zwar als Belegstelle 1 Thess. 2, 4.; aber daselbst bedeutet πιστευθῆναι τὸ εὐαγγέλιον nach dem bei Paulus häufigen Gräcismus (Gal. 2, 7. 1 Kor. 9, 17. Röm. 3, 2. 1 Tim. 1, 11. Tit. 1, 3.) das Amt der Heilsbotschaft anvertraut erhalten haben.

4, 6.) gebraucht, so wird man ihn nicht in Anspruch nehmen dürfen, daß ihm auch einmal der correlate Gebrauch des Passivs beliebte, zumal dieser Gebrauch der sonstigen biblischen Grácität nicht völlig fremd ist. Vergl. LXX. 1 Mos. 42, 20: πιστευθήσονται τὰ ῥήματα ὑμῶν. 1 Tim. 3, 16: ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ. Das ἐφ' ὑμᾶς würde nur dann als ungriechische Singularität zu gelten haben, wenn es mit Pelt und Kern durch bei euch übersetzt und mit ἐπιστεύθη verbunden würde. Es ist aber mit μαρτύριον zu verbinden: „unser an euch ergangenes Zeugniß", sc. γενόμενον, nach Analogie von Luk. 3, 2: ἐγένετο ῥῆμα θεοῦ ἐπὶ Ἰωάννην. Die Schwierigkeiten, welche die Stelle den Erklärern bereitet hat, wären vermieden worden, wenn Paulus gesagt hätte: ἐπιστεύσατε γὰρ τῷ μαρτυρίῳ ἡμῶν. Aber mittelst des Passivs wird das Factum, auf welches am Tage des Herrn so viel ankommen wird, mehr in seiner Abgeschlossenheit und Objectivität hervorgehoben. — Die Redensart δέχεσθαι τὴν ἀγάπην τῆς ἀληθείας ist keineswegs, wie Kern meinte, synonym mit δέχεσθαι τὴν ἀλήθειαν oder τὸν λόγον, sondern, wie es scheint, mit gutem Bedacht gebildet, um damit auszudrücken, daß man in den Leuten Empfänglichkeit und Liebe zur Wahrheit zu wecken gesucht, solche Liebe ihnen empfohlen habe. — An der Redensart ἀξιοῦν τῆς κλήσεως nehme ich nicht den mindesten Anstoß. Sie bedeutet: die Christen für würdig erklären des an sie bereits ergangenen Rufs [31]), oder

31) Denn man kann ja Jemanden auch einer bereits empfangenen Wohlthat für unwürdig erklären. Man hat daher durchaus nicht nöthig, mit de Wette und Baumgarten-Crusius κλῆσις von den himmlischen Heilsgütern zu verstehen, was schon grammatisch unzulässig ist. Denn dergleichen Verbalsubstantiva bezeichnen zwar gar oft den Gegenstand (so daß ἡ κλῆσις allenfalls die Berufenen bezeichnen könnte), nicht aber den Zweck oder das Ziel der Handlung. In Philipp. 3, 14. bezeichnet ἡ ἄνω κλῆσις den im Himmel = vom Himmel her er-

die *κλῆσις τοῦ θεοῦ* möge in Bezug auf sie *ἀμεταμέλητος* seyn (Röm. 11, 29.), weil der Christ der empfangenen göttlichen Gnade sich wieder unwürdig machen kann (Röm. 11, 20 ff. 2 Kor. 6, 1. Gal. 5, 4.). — Die Redensart *πληροῦν τὴν εὐδοκίαν* ist zwar ganz singulär, konnte aber nach Analogieen wie *πληροῦν τὴν χαράν* recht wohl gebildet werden. Eher könnte *πᾶσα εὐδοκία*, jegliche Art von Wohlgefallen, befremden, insofern das Wohlgefallen an der *ἀγαθωσύνη* der Art nach nur Eins ist. Aber *πᾶσα* läßt sich ja auch auf die verschiedenen Aeußerungen des Wohlgefallens beziehen. — Nur kleinliche und pedantische Sylbenstecherei kann an dem *καί* (das noch dazu in einigen kritischen Auctoritäten fehlt; vgl. Schott zu d. St.) vor *διὰ τοῦτο* in 2, 11. anstoßen. Mit demselben Rechte könnte man das *ἐκτός* vor *εἰ μή* 1 Kor. 14, 5. 15, 2. als unpaulinisch in Anspruch nehmen, weil Paulus sonst immer das einfache *εἰ μή* gebraucht. — Der Gebrauch von *αἱρεῖσθαι* von der Gnadenwahl 2, 13. kann um so weniger befremden, als Paulus auch des von Kern und Baur verlangten *ἐκλέγεσθαι* in seinen Hauptbriefen nur dreimal, und noch dazu in einer und derselben Stelle, 1 Kor. 1, 27 f., außerdem nur Eph. 1, 4. sich bedient. Wäre ihm aber *ἐκλέγεσθαι* in seinen Hauptbriefen auch noch so geläufig gewesen, in jener früheren Zeit seines Wirkens, in welche die Abfassung unseres Briefs fällt, brauchte seine dogmatische Terminologie noch nicht nach allen Seiten hin fixirt gewesen zu seyn. Auch konnten ihm die bekannten alttestamentlichen Stellen von der Erwählung Israels vorschweben: 5 Mos. 7, 6. 10, 15., wo die LXX. das hebr. בחר durch *προείλετο* übersetzen (in der ersten Stelle parallel mit *ἐξελέξατο*; vgl. auch Weish. 9, 7.), wie sie anderwärts בחר auch durch

---

gehenden Ruf, s. v. a. *ἐπουράνιος κλῆσις*, Hebr. 3, 1., *βραβεῖον τῆς κλήσεως* aber den von der Berufung abhängigen, durch sie bedingten Preis.

das einfache αἱρεῖσθαι wiedergeben: 2 Sam. 7, 15. 34, 4. — Die Hrn. D. Baur anstößigen Steigerungen ὑπεραυξάνει ἡ πίστις κ. τ. λ. in 1, 3. sind ganz in der Art des Paulus, der bekanntlich zufolge der Lebendigkeit und Gluth seiner Phantasie es liebt, die Dinge und Verhältnisse in ihrer Fülle und Ueberschwänglichkeit aufzufassen und zu bezeichnen. Und wenn er auch mit dem ἑνὸς ἑκάστου zu viel gesagt haben sollte, so hat er im Augenblick die etwaigen Ausnahmen übersehen und ist dem Zuge der Liebe gefolgt, deren Art es ist, Alles zu glauben und Alles zu hoffen (1 Kor. 13, 7.). Ein Widerspruch mit dem Inhalte des 1 Theff. 3, 10. erwähnten Gebets kann schon darum nicht anerkannt werden, weil dieses Gebet einer früheren Zeit angehörte, inzwischen aber der Glaube der Gemeinde an Lebendigkeit und Kraft wirklich bedeutend zugenommen haben konnte. Selbst wenn jener Wunsch (1 Theff. 3, 10.) in unserem zweiten Briefe ausgesprochen wäre, er stünde deßhalb nicht im Widerspruch mit dem Lobe in 1, 3.; denn wie sehr auch der Glaube der Thessalonicher im Allgemeinen im Wachsthum begriffen seyn mochte, immerhin wird er im Einzelnen der Befestigung und Stärkung durch des Apostels Wirksamkeit bei persönlicher Anwesenheit bedurft haben. Beharrt aber Baur auf seiner (oder vielmehr Kern's) Behauptung eines Widerspruchs, nun dann muß er einen gleichen Widerspruch auch in den Korintherbriefen anerkennen. Denn wie will er die vielen im ersten dieser Briefe gegebenen Zurechtweisungen mit dem in so unbedingter Allgemeinheit ausgesprochenen Lobe Kap. 1, 5. und 7. vereinigen? Oder wie will er es erklären, daß Paulus 2 Kor. 2, 3. das Vertrauen ausspricht, seine Freude werde von allen korinthischen Gemeindegenossen getheilt, und 7, 13. 15. die Versicherung gibt, Titus sey noch jetzt erquickt von der Erinnerung an die Aufnahme und den Gehorsam, den er bei Allen gefunden habe, während doch aus Kap. 10—13. hervorgeht, daß eine nicht geringe Partei gegen den Apostel feindlich

gesinnt war, welche seine Freude schwerlich theilte und den Anordnungen des Titus sich schwerlich gefügt hatte (vgl. 2 Kor. 12, 21. 13, 2 ff.).

Auch den von der Bemerkung über die eigenhändige Beifügung des Grusses in Kap. 3, 17. gegen die Echtheit des Briefes entlehnten Grund Schmidt's nimmt Baur wieder auf und schärft ihn. Zwar füge Paulus auch 1 Kor. 16, 21. den Gruß eigenhändig bei, aber offenbar nur, um den Lesern „noch einen unmittelbaren Ausdruck seiner liebevollen Gesinnung zu geben"; in unserer Stelle dagegen seyen die Worte beigesetzt als kritisches Zeichen, durch welches sich der Brief als paulinisch beurkunden solle. Gerade dieß aber sey ein „unzweideutiges Kriterium der Abfassung unserer [also auch des ersten? Ref.] Briefe in einer Zeit, in welcher man schon von unechten apostolischen Briefen wußte und demnach Ursache hatte, nach den Kriterien der Echtheit zu fragen, wogegen sich vorzusehen kein Schriftsteller ein größeres Interesse haben konnte, als nur ein solcher, welcher selbst in dem Falle war, einen angeblich paulinischen Brief ausgehen zu lassen." Man begreife nicht, wie der Apostel Paulus dazu habe kommen sollen, „in einem Briefe, welcher der gewöhnlichen Annahme zufolge zu den allerersten gehöre, ein Kriterium aufzustellen, das von jedem seiner Briefe, deren demnach auch schon mehrere vorhanden seyn mußten, gelten sollte." Es sey durchaus unwahrscheinlich, daß es damals, als Paulus kaum (?) erst einen Brief geschrieben, schon untergeschobene Briefe gegeben habe, vor welchen, wie auch 2, 2. geschehe, hätte gewarnt werden müssen. Auch habe er schwerlich damals schon so bestimmt voraus wissen können, daß er noch mehrere Briefe zu schreiben haben werde.

Die Verschiedenheit des Zwecks der eigenhändigen Beifügung des Grusses in den beiden Stellen (2 Thess. 3, 17. 1 Kor. 16, 21., vgl. mit Koloss. 4, 18.) geben wir gern zu, nicht aber die daraus gezogenen Folgerungen, so lange nicht

erwiesen ist, daß die Unterschiebung eines Briefs für den in 2 Theß. 2, 2. angegebenen Zweck noch bei Lebzeiten des Apostels unmöglich gewesen sey. Dieser Beweis möchte schwer zu führen seyn. Im Gegentheil, versetzen wir uns recht lebhaft in die Mitte einer von apokalyptischer Erwartung tief bewegten Gemeinde, nehmen wir in derselben eine größere oder geringere Anzahl Solcher an, welche von der Hoffnung der unmittelbarsten Nähe der großen Katastrophe schwärmerisch ergriffen waren und in Bekümmerniß um das Seelenheil der Uebrigen, deren Keiner unvorbereitet vom Tage des Herrn überrascht werden sollte, für jene schwärmerische Hoffnung Proselyten machten: so wird uns die 2, 2. vorausgesetzte Unterschiebung eines paulinischen Briefs keineswegs befremden[32]) und die von Paulus in 3, 17. gegen die Wiederholung eines solchen Unterfangens getroffene Vorsichtsmaßregel gar wohl gerechtfertigt erscheinen. Entwickelt doch der um das Seelenheil Anderer bekümmerte Fanatismus überall große Rührigkeit, und ist er in der Wahl der Mittel nicht sonderlich scrupulös, und war doch damals auch unter den Heiden die Sitte längst herkömmlich, Männern von bedeutendem Ruf und Namen Schriften unterzuschieben. Daß die Beifügung jenes Kriteriums der Echtheit mehrere Beispiele untergeschobener Briefe voraussetze, ist eine von den vielen auf die Spitze getriebenen Behauptungen Baur's. Schon ein einziger Fall eines derartigen frommen Betrugs reichte aus, den Apostel zu solcher Vorsichtsmaßregel zu bestimmen. Und wäre Paulus bis dahin auch nur zweimal in den Fall gekommen, Briefe schreiben zu müssen, nämlich unsere beiden an die Gemeinde zu Thessalonich[33]), so hatte

32) Neander erinnert an die Klagen, welche der Bischof Dionysius von Korinth bei Euseb. 4, 23. erhebt über die Verfälschung seiner Briefe von Seiten der Häretiker.

33) Ist es auch eine sehr willkürliche Behauptung Olshausen's (bibl. Commentar, IV. Bd. S. 423.), Paulus habe damals schon viele Briefe geschrieben, so hält es doch schwer, zu glau-

er hierin schon Grund genug zu der sicheren Voraussetzung, daß er hinfort öfter durch das Mittel des schriftlichen Wortes sich in Beziehung mit seinen Gemeinden zu setzen und in diesem Falle wohl auch durch das in Rede stehende Kriterium seine Briefe zu beglaubigen haben werde, daher man nicht einmal nöthig hat, mit früheren Apologeten unseres Briefes [34]) anzunehmen, daß Paulus mit den Worten ὅ ἐστι σημεῖον κ. τ. λ. vielleicht nur auf etwaige künftige Briefe an die Thessalonicher sich beziehe. Wenn er sich nun aber auch damals vornahm, auch in künftigen Fällen sich dieser Vorsichtsmaßregel zu bedienen, so folgt daraus doch keinesweges, daß er diesem Vorsatze auch dann habe treu bleiben müssen, nachdem die Verhältnisse sich geändert und eine derartige Vorsicht als unnöthig sich erwiesen hatte. Und was anfangs bloße Vorsichtsmaßregel gewesen war, die eigenhändige Beifügung des Grusses, konnte in späteren Fällen (1 Kor. 16, 21. Koloss. 4, 18.) auch einem anderen Interesse dienen, als Ausdruck der Liebe und Theilnahme [35]). Mit weit größerem Rechte aber, als Baur aus der Stelle 3, 17. einen Beweis gegen die Echtheit entnimmt, haben Andere [36]) das Verhältniß umgekehrt und in dieser Stelle ein positives Merkmal der Echtheit gefunden. Denn unmöglich würde

---

ben, daß er vor unseren beiden Briefen gar keine Veranlassung gefunden haben sollte, durch das schriftliche Wort dasjenige zu ergänzen und fortzubilden, was er bei persönlicher Anwesenheit in den auf seiner ersten Missionsreise gegründeten Gemeinden geschaffen hatte. Bei der lebhaften Sorge des Apostels für alle Gemeinden (1 Kor. 11, 28.) mußte die Briefstellerei ein integrirendes Moment seiner apostolischen Thätigkeit überhaupt bilden.

34) Reiche, authentiae post. ad Thess. ep. vindiciae (Gotting. 1829) §. 5. Guerike, Beiträge zur Einl. ins N. T. (Halle 1828) S. 96.

35) Vgl. Neander a. a. O. I. S. 343 f. 4. Aufl.

36) Vgl. de Wette, kurze Erkl. d. Brr. an d. Gal. u. Thessal. S. 129. 1. Aufl.

ein Fälscher nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts, als in welche Zeit Baur die Abfassung unserer Briefe setzt, es gewagt haben, zu sagen: ὅ ἐστι σημεῖον κτλ., wenn unter diesen Briefen nicht mehr als zwei, der erste an die Korinther und der an die Kolosser, mit diesem Zeichen versehen waren. Zwar kann Baur nicht begreifen, wie Paulus „vernünftigerweise auf ein solches Kriterium seiner Briefe irgend ein Gewicht habe legen können", da selbiges, „sobald es einmal als solches bekannt war, für den Zweck der Unterschiebung nur um so mehr habe benutzt werden können"; aber er übersieht, daß Paulus auf seinem Standpuncte, dem Standpuncte der zuversichtlichen Hoffnung auf die Zukunft des Herrn noch während des damaligen Menschenalters, an das litterarische Treiben und die „Tendenzschriftstellerei", wie sie sich, wenn auch lange nicht in solchem Umfange, wie die jungtübingische Schule annimmt, im nachapostolischen Zeitalter ausbildete, unmöglich denken, also auch einen Mißbrauch, den man in einer Zeit, wo die Kenntniß der eigenen Handschrift des Apostels bereits verloren war, mit einem solchen Kriterium treiben werde, gar nicht befürchten konnte. Oder meint Baur, Paulus habe eine Nachbildung seiner Handschrift bei seinen Lebzeiten besorgen sollen? Das wäre übertriebene Besorgniß gewesen. Pflegen doch auch unsere Künstler und Kaufleute manche ihrer Producte und Waaren mit ihrem Namensstempel als Kennzeichen der Echtheit zu versehen, trotzdem daß dergleichen Kennzeichen schon oft genug nachgebildet worden sind.

Weit eher könnte auf den ersten Blick der Umstand befremden, daß in dem zweiten Briefe der in dem ersten versprochenen Reise des Apostels nach Thessalonich mit keiner Sylbe gedacht wird. Indessen kann ja die Gemeinde, wenn nicht schon durch frühere Gelegenheit, doch jedenfalls durch die Ueberbringer des Briefs die Gründe erfahren haben, die den Apostel von der Ausführung seines Vorsatzes abhielten. Am wenigsten würde ein Fälscher diesen Punct

ührt gelassen haben, zumal ein solcher, der, wie Baur
ıptet, in mehrfacher Beziehung die Korintherbriefe zum
ild wählte und namentlich dasjenige, was er 1 Thess.
. 3, 10. über die Absicht einer Reise nach Thessalonich
rkt, den Korintherbriefen entwendet hatte. Sollte ein
r zur Lösung der fraglichen Aufgabe die so nahe lie-
: Parallele 2 Kor. 1, 15—24. unbenutzt gelassen haben?
Der letzte Angriff Baur's ist gegen beide Briefe zu-
ı gerichtet, doch mit besonderer Wucht gegen den ersten.
s wiederholte Reden von Briefen (1 Thess. 5, 27. 2 Thess.
15. 3, 17. [und doch wohl auch 3, 14?]) gebe nämlich
Briefschreiben eine Wichtigkeit, die es für den Apostel
: unmöglich habe haben können, die es aber sehr natür-
für einen Schriftsteller hatte, für welchen der Apostel
nach seinen Briefen existirte. Wie deutlich sey die
hess. 5, 27. so nachdrücklich gegebene Erinnerung aus der
cht einer Zeit herausgeschrieben, die in den Briefen der
stel nicht mehr die natürlichen Mittel der geistigen Mit-
ung, sondern ein Heiligthum sah, dem man die schul-
Verehrung dadurch erwies, daß man sich mit ihrem
alt so genau als möglich, besonders auch durch öffent-
:s Vorlesen bekannt machte. Wie sollte Paulus selbst je
)ig gehabt haben, die Gemeinden erst feierlich zu beschwö-
, seine Briefe nicht ungelesen zu lassen? Das könne
ein Schriftsteller sagen, welcher nicht im natürlichen
ange der Verhältnisse schreibe, sondern sich erst im Schrei-
in eine fingirte Situation hineinversetze und die Aus-
hnung, welche die apostolischen Schriften in der Gewohn-
t der späteren Zeit erhalten hatten, auch seinem angebli-
n apostolischen Briefe vindiciren möchte." — Allein was
ı ersten Anstoß, das wiederholte Reden von Briefen, an-
gt, so genügt eine einfache Verweisung auf die Korinther-
efe, in denen eben so häufig von Briefen die Rede ist,
Paulus theils von der Gemeinde empfangen (1 Kor. 7, 1.),
ils an sie geschrieben hatte (1 Kor. 5, 9. 2 Kor. 2, 3. 4. 9.

7, 8. 10, 10.). In Betreff der Stelle 1 Thess. 5, 27. aber würden wir Hrn. Baur unbedingt beipflichten, wenn der Verfasser ermahnte, den Brief hoch und heilig zu halten, ihn sorgfältig aufzubewahren und recht oft in den gottesdienstlichen Versammlungen vorlesen zu lassen. So aber enthalten die Worte kaum etwas Anderes, als eine Ermahnung an die Vorsteher der Gemeinde oder überhaupt an diejenigen, in deren Hände der Brief zuerst kam, dafür zu sorgen, daß in der Versammlung, in welcher derselbe vorgelesen werden solle, Niemand fehle, also wohl noch vor der Zusammenkunft die Aufforderung ergehen zu lassen, vollständig zu erscheinen, um wichtige Mittheilungen von der Hand des Apostels zu vernehmen[37]). Nur die feierliche Beschwörung: *ὁρκίζω ὑμᾶς τὸν κύριον*, könnte für den genannten Zweck etwas zu pathetisch erscheinen. Indessen lassen sich allerhand Verhältnisse und Umstände denken, die dieses Pathos rechtfertigten, wie wenn etwa der Apostel vorher die Erfahrung gemacht hatte, daß Gemeindevorsteher in der Bekanntmachung eines Briefes Nachlässigkeit und Saumseligkeit sich hatten zu Schulden kommen lassen. Jedenfalls dient diese feierliche Beschwörung als Ausdruck und Zeugniß der eifrigen Sorge des Apostels für Belehrung und Beruhigung und Heiligung Aller, und schließt sich in dieser Beziehung an die unmittelbar voraufgehende Ermahnung, Alle mit dem heiligen Grusse zu grüßen, vortrefflich an.

Ziehen wir aus dem Bisherigen das Resultat, so sind

---

37) Wäre der Gebrauch des Dativs beim Passivum statt ὑπό mit dem Genitiv im N. T. nicht gar zu selten, namentlich aber in den paulinischen Briefen mehr als problematisch (vgl. Winer's Gramm. S. 248 f.), so ließe sich πᾶσι τοῖς ἁγίοις ἀδελφοῖς auch als Subjectsbezeichnung von ἀναγνωσθῆναι, dieses aber in der Bedeutung lesen (nicht vorlesen, wie nach der gewöhnlichen Erklärung) fassen, so daß die Worte die Ermahnung enthielten, den Brief bei allen Gemeindegliedern circuliren zu lassen.

prachlichen Eigenthümlichkeiten unserer Briefe weder so eich, noch von der Art, daß sie Grund zu gerechtem fel an der Echtheit der Briefe abgeben könnten. Eben enig vermochten wir die Widersprüche anzuerkennen, e Baur in dem geschichtlichen Inhalte der Briefe ent- zu haben glaubt, noch haben wir im Didaktischen et- wahrgenommen, was mit der urchristlichen Vorstellungs- : im Allgemeinen oder dem paulinischen Lehrbegriffe im nderen nicht zu vereinigen wäre. Die Briefe enthal- nicht einmal dem Buchstaben nach die leisesten Anklänge ogmatische Vorstellungen oder geschichtliche Verhältnisse nachapostolischen Zeit. Es kömmt hinzu, daß sich Hr. ur durch seine Ansicht von der Abfassungszeit dieser fe in gar zu grellen Widerspruch verwickelt mit ander- en Ergebnissen seiner Kritik der neutestamentlichen Schrif- Nach seiner Versicherung sind nämlich unsere Briefe r denjenigen paulinischen Schriften, die Marcion in sei- Kanon hatte, zuletzt geschrieben. Dann nimmt Baur, wir sahen, in sprachlicher wie sachlicher Beziehung eine ängigkeit unserer Briefe, besonders des ersten, von der stelgeschichte an. Der Verfasser der Apostelgeschichte ist : auch nach Baur's Zugeständniß identisch mit dem acteur des dritten Evangeliums und soll nach Baur nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts gelebt haben [38]), l er das Evangelium Marcion's benutzt habe und in sei- eigenen Evangelium hie und da eine antimarcionitische idenz verfolge. Sonach wäre auch die Abfassung der stelgeschichte erst nach der Mitte des zweiten Jahrhun- ts und noch weiter herab die Abfassung der Briefe an Thessalonicher zu setzen. Und doch hatte letztere schon um die Mitte dieses Jahrhunderts auftretende Marcion seinem Kanon! Möge, wer es vermag und will, derartige

---

) Vgl. Baur über die kanon. Evangelien (Tübing. 1847) S. 516 f.

chronologische Bestimmungen zusammenreimen, nur möge die jungtübingische Schule fernerhin sich nicht so unbändig geberden, wenn man ihr Muthwillen und Leichtfertigkeit zum Vorwurf macht. Dieß die negative Seite unserer Beweisführung und unserer Polemik gegen Baur. Beide Briefe enthalten aber auch, wie wir sahen, die positivsten Merkmale der Abfassung noch während der apostolischen Zeit, indem in 2 Thess. 2, 4. der Tempel zu Jerusalem noch als bestehend vorausgesetzt wird, und der erste Brief nach dem in Kap. 4, 15. enthaltenen Merkmale noch bei Lebzeiten des Apostels, und zwar wegen der in 4, 13 ff. vorausgesetzten Ungewißheit der Thessalonicher über das Schicksal ihrer Verstorbenen bei der Zukunft des Herrn, sogar noch in der früheren Zeit der apostolischen Wirksamkeit des Paulus verfaßt seyn muß. Baur kann nicht erwidern, daß, wenn wir oben auf Grund der Stellen 2 Thess. 2, 2. 3, 17. die Thatsache der Unterschiebung eines paulinischen Briefes bei Lebzeiten des Apostels zugestanden, wenigstens die Möglichkeit einer derartigen Fälschung auch in Bezug auf unseren ersten Brief angenommen werden müsse. Denn bei Lebzeiten des Apostels wäre ein solcher Betrug gewiß nicht lange unentdeckt geblieben. Mit Fug und Recht benutzen wir daher die Stelle 1 Thess. 4, 15. zugleich als positiven Beweis für die paulinische Abfassung des Briefs. Ein solcher Beweis fehlt uns zwar in Bezug auf den zweiten Brief, und es bliebe sonach die Möglichkeit einer Fälschung desselben wenigstens in den ersten Jahren nach dem Tode des Apostels, zwischen 64 bis 70. Allein die Möglichkeit einer Fälschung bringt noch nicht deren Gewißheit mit sich, und „wo ein verjährter Besitzstand vor uns liegt, fällt der Beweis demjenigen zu, der ihn zu stören unternimmt[39]). So lange daher die Gegner der Echtheit nicht bessere Gründe beibringen, als bisher, halten wir an der kirchlichen Ueberlieferung unverbrüchlich fest.

39) Worte Hermann's a. a. O. S. 411.

Gedanken und Bemerkungen.

dich preisen für die dadurch gewonnene Einsicht in deine Gebote. (Je genauer sie befolgt werden, desto vollständiger wird ihre Weisheit erkannt, desto mehr muß man Gott für solche Gebote danken, und solcher Dank ist an sich der höchste Segen.)

5) Zum Schluß faßt der Betende alle Wünsche in dem einen zusammen: ich will deine Vorschriften befolgen: verlaß mich nicht! hilf mir dazu! Hierher gehört doch gewiß eine Verstärkung und keine Art von Schwächung dieser Bitte; denn nirgends ist eine Andeutung zu finden, daß „der Knecht Gottes in einem wie von Gott verlassenen Zustande sey" (Lengerke [a])).

Doch die Frage kann nicht seyn, was der Verfasser nach unserm Gefühl habe sagen sollen, sondern, was er gesagt habe. Darum betrachten wir seine Worte näher. Die Bedeutung von מְאֹד ist für den Sprachgebrauch ähnlich der von כֹּל. Dieses bildet mit dem Verneinungswort eine allgemeine, das deutsche all dagegen eine besondere Verneinung, in der eine Ausnahme nicht allein gestattet, sondern sogar behauptet wird. „Ihr sollt nicht essen von allerlei Bäumen im Garten," heißt: von einigen oder von den meisten möget ihr immerhin essen. Im Hebräischen dagegen heißen die Worte לֹא תֹאכְלוּ מִכֹּל־עֵץ הַגָּן: ihr dürft von gar keinem Baum essen. Richt. 13, 4. wäre mit der Uebersetzung: iß nicht von allem Unreinen, gestattet, noch manches Unreine zu essen, während mit אַל תֹּאכְלִי מִכָּל־טָמֵא der Genuß einer jeden unreinen Speise verboten ist.

Wo es anders zu fassen ist, da ist die Ausnahme angedeutet oder bestimmt angegeben. 4 Mos. 23, 13. kann כֻּלּוֹ לֹא תִרְאֶה nicht heißen: das ganze Volk wird dir unsichtbar seyn, du wirst gar nichts vom Volk sehen, weil vorangeht:

---

a) Er ergänzt zu diesem Zweck vor 8, b. darum; allein bei solcher Auffassung müßte dieser Vers völlig von allem Vorangehenden losgetrennt werden.

einen Fortschritt erwarten, daß wir denken, je 8 Verse, die mit demselben Buchstaben anfangen, werden in einer ordentlichen Folge an einander gereiht seyn, weil ja hier dem Verfasser kein Zwang aufgelegt war; und solchen Zusammenhang wollen wir V. 1—8. nachzuweisen suchen.

1. Glücklich, deren Weg unsträflich ist, die wandeln im Gesetze Jehova's!
2. Glücklich, die seine Zeugnisse halten, von ganzem Herzen ihn suchen!
3. Ja, sie begehen keine Missethat, auf seinen Wegen wandeln sie.
4. Du hast geboten deine Befehle, sie zu halten mit Fleiß.
5. O! wären meine Wege fest, zu halten deine Satzungen!
6. Dann würde ich nicht zu Schanden, wenn ich blickte auf alle deine Gebote.
7. Ich würde dich loben mit rechtschaff'nem Herzen, wenn ich lernte deine gerechten Gesetze.
8. Deine Satzungen will ich halten; verlaß mich nimmermehr!

Der Gedankengang ist hier folgender: 1) V. 1. 2. Wohl dem, der Gottes Gebote vollständig und von ganzem Herzen beobachtet! Zwei Paar parallele Sätze; 1, b. und 2, a. sind gleichbedeutend; 2, b. ist der innerste Grund, 1, a. die äußere Folge davon.

2) V. 3. 4. Begründung der in den zwei ersten Versen ausgesprochenen Seligpreisung: 3, a. gar kein Tadel findet sich, 3, b. an denen, die Gottes Wege gehen; 4, a. Gott hat diese Wege vorgeschrieben; 4, b. darum (müssen es Heilswege seyn, darum) verdienen sie, genau befolgt zu werden. Daraus geht denn

3) V. 5. der ernstliche Wunsch hervor, solche Gebote ganz zu befolgen, und werden

4) V. 6. 7. die Wirkungen solcher Befolgung in froher Hoffnung beschrieben, und zwar in einer Steigerung: V. 6. nur: ich werde nicht zu Schanden werden; V. 7: ich werde

oder Schüler, oder Bekannter, oder ganz Fremder ist, sondern das Gegentheil eines Sohnes. So לֹא עָם, לֹא חָכָם u. m. Nach diesem Sprachgebrauch also heißt אַל תַּעַזְבֵנִי nicht bloß: verlaß mich nicht, sondern: bleibe bei mir, und mit beigefügtem עַד מְאֹד: bleibe fest bei mir.

So liegt also die Rechtfertigung unserer Auffassung im Wesen des hebräischen Sprachgebrauchs und namentlich der Beziehung der Verneinung im Hebräischen, und wir haben somit zum voraus allen Grund, auch

Ps. 119, 43.

ebenso aufzufassen. אַל תַּצֵּל מִפִּי דְבַר אֱמֶת עַד מְאֹד, „entziehe meinem Munde der Wahrheit Wort nicht allzu sehr," übersetzt hier de Wette im Sinne der fast allgemein angenommenen Erklärung dieses Verses; und doch ist die Schwächung der Bitte, die durch das beigefügte Adverbium bewirkt wird, hier noch störender, als V. 8. Im folgenden V. 44. wird der Vorsatz: „ich will halten dein Gesetz" — verstärkt durch das beigefügte „allezeit, auf immer und ewig;" sollte da nicht in der diesem Vorsatze vorangehenden Bitte auch eine verstärkende und nicht eine schwächende Nebenbestimmung erwartet werden? Darum übersetzte Luther mit richtigem Tact: „nimm ja nicht das Wort der Wahrheit von meinem Munde," und nicht bloß mit richtigem Tacte, sondern nach dem Obigen mit vollem Recht; denn עַד מְאֹד haben wir oben als eine Verstärkung des ganzen Verneinungssatzes kennen gelernt; demnach heißt es hier: ganz und gar entziehe die Wahrheit nicht meinem Munde, d. h. mit aller Macht erhalte die Wahrheit meinem Munde.

Wir könnten damit unsere Bemerkung schließen, wenn nicht unsere obige Behauptung vom Fortschritt der Gedanken innerhalb der acht Verse eines Buchstaben uns gerade hier zu einer Rechtfertigung gegen de Wette verpflichtete, der gerade zu diesem Abschnitt in seinem Commentar sagt: „Man bemerke hier (V. 41.) und in den meisten folgenden

du wirst einen Theil sehen; durch den Gegensatz ist also der Verneinung die Beziehung gegeben, daß sie die Allgemeinheit verneint; die entgegengesetzte besondere Bejahung ist ja ausdrücklich ausgesprochen. Und das geschieht auch da, wo die Beschränkung nachfolgt und dieses andere Verhältniß der Verneinung zu כל durch den Artikel angedeutet ist (vgl. Ewald, Gramm. §. 576. 499.). אַל יַעַל כָּל־הָעָם heißt Jos. 7, 3: du brauchst nicht mit der gesammten Heeresmacht auszurücken. Doch liegt in dieser Weise, die Beschränkung erst nachfolgen zu lassen, eine Eigenthümlichkeit des hebräischen Sprachgebrauchs, die hier nicht unbemerkt bleiben darf. לֹא תִתֶּן־לִי מְאוּמָה sagt Jakob 1 Mos. 30, 31. zuerst ganz allgemein, ohne alle Andeutung einer Beschränkung, und läßt diese erst hintennach folgen. Auch Jos. 2, 17. sagen die Kundschafter zu Rahab: wir sind unseres Eides entbunden, und fügen dann die Beschränkung bei, welche im Deutschen gleich anfangs ausgesprochen oder doch angedeutet werden müßte.

So hat also der Sprachgebrauch in Beziehung auf כל die gehörige Festigkeit, indem die Ausnahmen ebenso ihren Grund in der Vorstellungs- und Ausdrucksweise des Hebräers haben. Wo keine andere Andeutung ist, da wird durch כל im Verneinungssatze die Verneinung verallgemeint. Und das Gleiche findet statt bei מְאֹד: es wird dadurch die Verneinung oder das Gegentheil des verneinten Begriffs verstärkt: halt' mich mit aller Macht fest; ganz und gar verlaß mich nicht.

Auch von anderer Seite läßt sich die Uebereinstimmung dieser Auffassung mit der sonstigen Weise des Hebräers, sich auszudrücken, nachweisen. Dieser kennt nämlich immer nur reine Gegensätze und hebt mit der Verneinung nicht bloß einen Begriff auf, wodurch ein unbestimmter Begriff gesetzt würde, sondern er setzt das Gegentheil des verneinten Begriffs, also wieder etwas Positives. So bezeichnet לֹא בֵן nicht Einen, der nur nicht Sohn, aber vielleicht Bruder

nes Worts aller Noth entgehen und (ו) selbst vor Königen in Kraft der aus deinem Worte kommenden Weisheit reden, und (ו) in Folge solcher Erfahrung des Segens und der Kraft aus Gottes Wort wird meine Liebe zu diesem Wort immer wachsen und (ו) in solcher Liebe werd' ich mich in der That und in meinen Gedanken mit sonst nichts, als mit deinem Worte beschäftigen.

Dieses Ergebniß fordert uns auf, noch einen Abschnitt, und zwar den letzten, nur in Rücksicht auf den innern Zusammenhang genauer zu prüfen. Er lautet also:

169. Laß mein Rufen dir nahe kommen, Jehova, nach deinem Wort mach' mich weise.

170. Laß mein Flehen vor dich kommen, nach deiner Verheißung errette mich.

171. Meine Lippen sollen ausströmen deinen Preis, weil du mich lehrst deine Satzungen.

172. Meine Zunge soll singen dein Wort, weil alle deine Gebote gerecht sind.

173. Deine Hand sey mir zur Hülfe, weil ich deine Befehle erwählt habe.

174. Ich begehre dein Heil, Jehova, und dein Gesetz ist meine Lust.

175. Laß meine Seele leben und dich preisen und laß deine Gerichte mir helfen.

176. Ich irrte wie ein verlornes Schaf, suche deinen Knecht; deine Befehle vergess' ich nicht.

Dieser Abschnitt zerfällt durch den offen da liegenden Parallelismus der Glieder in vier Theile von je zwei Versen. In den drei ersten Theilen entsprechen sich immer 1, a. u. 2, a. 1, b. u. 2, b., aber im letzten Theil, V. 175. 176., das erste und letzte Glied; die zwei mittlern, 1, b. u. 2, a., sind nicht, wie sonst alle parallelen Glieder dieses Abschnitts, einander gleichbedeutend, sondern 2, a. ist eine weitere Ausführung von 1, b. Diese vier Theile hängen nun so unter sich zusammen: 1) V. 169 f. erhöre und errette mich nach dei-

Versen das schleppende ו, welches bloß der alphabetischen Ordnung wegen da ist."

Und doch ist es gerade dieser Abschnitt, in welchem der Zusammenhang am einleuchtendsten hervortritt. Er lautet deutsch so:

40. ה. Ich verlange nach deinen Befehlen; in deiner Gerechtigkeit belebe mich.
41. ו. So wird mir zukommen deine Gnade, Jehova, dein Heil nach deinem Versprechen.
42. Und ich werde meinem Lästerer entgegnen ein Wort, weil ich vertraue auf dein Wort.
43. D'rum entreiß' meinem Munde ja nicht das wahre Wort, weil ich auf deine Gerichte hoffe.
44. Und laß mich halten dein Gesetz beständig, immer und ewig.
45. Und laß mich wandeln im Weiten, weil ich deine Befehle suche.
46. Und laß mich reden von deinen Zeugnissen vor Königen und nicht zu Schanden werden.
47. So werd' ich mich ergötzen an deinen Verordnungen, die ich liebe,
48. Und meine Hände erheben nach deinen Befehlen, die ich liebe, und sinnen über deine Satzungen.

Der vorhergehende Abschnitt schließt V. 40. mit dem Gedanken: wer vom Gesetze Gottes getrennt ist, der ist einem Todten gleich; wer durch Gottes Gnade mit dem Willen Gottes vertraut wird, der lebt erst recht auf. Von diesem Anfange des neuen Lebens nun geht der Abschnitt ו aus:

Hab' ich dieses neue Leben, so (ו) werde ich deiner Gnade und deines Heils theilhaftig und (ו) kann im Vertrauen auf dein Wort jedem Angriff auf meine Ehre Rede stehen. So (ו) laß denn dieses wahrhaftige Wort nie aus meinem Munde weichen und (ו) laß mich deine Gebote vollständig und immer halten, so (ו) kann ich als Freund dei-

Maurer sucht zwar die gewöhnliche Erklärung durch Verweisung auf 37, 24., worin ihm auch Lengerke beistimmt, zu rechtfertigen mit der Bemerkung: licet vacillare forsan coepero, non tamen prorsus cadam. Im Sinne dieser Bemerkung übersetzt auch Luther: „daß mich kein Fall stürzen wird, wie groß er ist." Aber gerade die Bemerkung Maurer's und die Vergleichung von Luther's Uebersetzung mit dem hebräischen Ausdruck zeigt, daß die Vergleichung mit 37, 24. nicht zulässig ist. Hier sind nämlich zwei Zeitwörter, von denen das erste, יִפּוֹל, zugegeben, das zweite, יוּטָל, unbedingt verneint ist. In לֹא אֶמּוֹט רַבָּה dagegen wäre, wenn אֶמּוֹט רַבָּה der verneinte Begriff wäre, eine in sich unbestimmte Aussage, eine Unterscheidung von mehr und minder ohne Angabe der Grenze. Ps. 37, 24. bleibt der Mensch, welcher יִפּוֹל, in seinem Wesen ungeändert; erst wer יוּטָל, hat wahrhaft gelitten. Diesen Unterschied drückt Maurer für unsere Stelle durch vacillare coepi und prorsus cado, Luther durch Fall und stürzen aus, aber im Hebräischen fehlt dieser Gegensatz, wenn man bei der gewöhnlichen Erklärung bleibt; da würde es immer nur heißen: ich werde zwar wanken, aber nicht bedeutend. Erst die Abgrenzung, die durch den Gegensatz gegeben wird, gibt einem Begriff Festigkeit und Dauer, die um so größer erscheint, je größer die Anfeindung durch den entgegengesetzten Begriff ist. Je größer der Fall ist, den Jemand thut, desto siegreicher ist seine Widerstandskraft, wenn er dadurch nicht gestürzt wird. Hiervon finden sich auch sonst auffallende Beispiele. Ps. 66, 10—12. wird die Drangsal der Israeliten mit den stärksten Ausdrücken beschrieben, bei denen man nichts Anderes, als den gewissesten Untergang erwarten darf; aber das Alles dient nur dazu, die Rettung, וַתּוֹצִיאֵנוּ לָרְוָיָה um so herrlicher erscheinen zu lassen. Das Gleiche findet sich auch 2 Kor. 6, 9. 10. Aber gerade solche Stellen geben deutlich zu erkennen, daß auch Ps. 62, 3. der Gegensatz bestimmt ausgedrückt seyn müßte, wenn die Vergleichung von Ps. 37, 24. zulässig seyn sollte.

nem **Wort**, d. h. bewähre deine Verheißungen an mir durch Erhörung aller vorangehenden Bitten, also durch Errettung aus der Noth der Unwissenheit, des Irrthums, der Sünde, des Todes. Wo diese Erfahrung gemacht wird, da folgt 2) V. 171 f. **Erkenntniß** des Wortes Gottes und **Preis** Gottes für diese Erkenntniß. Und habe ich einmal diese erlangt, so werde ich 3) V. 173 f. das Gesetz Gottes **meine einzige Freude seyn lassen**, und nicht umsonst, denn 4) 175 f. **Leben, Hülfe**, ja **Leitung in der einsamsten Irre** gewährt mir dann das Wort Gottes.

Gewiß ein Schluß, der eine solche Perlenschnur von Denksprüchen über das Gesetz aufs würdigste zusammenfaßt und laut genug Zeugniß gibt, daß wir im ganzen Ps. 119. eine bestimmte Ordnung und keine zufällige Aneinanderreihung einzelner Sprüche zu suchen haben.

Doch wir kehren zurück zum Zweck unserer Bemerkung über V. 8. u. 43. dieses Psalms, daß darin durch עַד מְאֹד die Verneinung verstärkt sey, um daran die weitere Folgerung zu knüpfen, daß das gleiche Verhältniß, weil es ja in der gewöhnlichen Bedeutung der Verneinung und im Wesen der hebräischen Sprache gegründet ist, bei allen Adverbien der Zahl und der Größe stattfinden müsse. Daraus ergibt sich folgende Bemerkung über

Psalm 62, 3.

אַךְ הוּא צוּרִי וִישׁוּעָתִי מִשְׂגַּבִּי לֹא אֶמּוֹט רַבָּה. **de Wette** übersetzt nach der allgemeinen Erklärung: ich werde nicht wanken sehr, wogegen nach den bisherigen Bemerkungen zu setzen wäre: ich werde durchaus nicht wanken; es wird viel fehlen, bis ich wanke; ich werde ganz fest stehen. So allein stimmen auch diese Worte zum vorhergehenden Gliede, und solche Zuversicht stimmt auch allein zum Inhalt des ganzen Psalms, von dem **Ewald** treffend sagt: „Schwerlich kann das gute Bewußtseyn ruhiger siegen, die Eitelkeit weltlicher Macht schärfer erkannt, die Ermahnung, nur dem Ewigen zu vertrauen, inniger, und selbst der Trotz gegen den Leichtsinn gewaltiger seyn, als in diesem Liede."

2.

Das Fußwaschen Christi, nach seiner sacramentlichen Würde dargestellt.

Von

D. Wilh. Böhmer in Breslau.

Wenn es sich darum handelt, die protestantische Kirchenlehre von der Zahl der christlichen Sacramente zu erkennen, so dürfen die Ansichten einzelner Kirchenlehrer selbst in dem Falle, daß die letzteren Reformatoren seyn sollten, nicht in Betracht kommen; einzelne Kirchenlehrer bilden nicht die protestantische Kirche. Ansichten, von einzelnen Kirchenlehrern ausgesprochen, sind nicht immer von der Kirche öffentlich bestätigt worden. Die Lehre derselben von der Zahl der Sacramente ist lediglich aus den Schriften zu bestimmen, zu welchen die Kirche sich bekannt hat, aus den Symbolen. Was nun die reformirte Seite der protestantischen Kirche anlangt, so werden im 25. der anglicanischen Artikel Taufe und Mahl des Herrn als die von Christo eingesetzten Sacramente dargestellt. Blicken wir auf die lutherische Seite jener Kirche, so wird freilich in der Apologie des augsburgischen Bekenntnisses S. 200. und S. 167. der von Rechenberg veranstalteten Ausgabe der lutherischen Bekenntnißschriften eine Dreizahl von Sacramenten gesetzt, bestehend aus der Taufe, dem Mahle des Herrn und der Absolution, welche letztere als Sacrament der Buße auftritt [a]). Wir

a) Es fragt sich, ob die Bestimmung der Apologie mit dem augsburgischen Bekenntnisse in schlechthinigem Widerspruch stehe. Im Bekenntnisse ist, nachdem S. 12. von Taufe, Herrnmahl, Beichte und Buße gesprochen ist, vom Gebrauch der Sacramente die Rede.

Daraus ergibt sich, daß Luther zwar nach seinem treffenden Tact den hebräischen Worten Ps. 62, 3. einen der sonstigen hebräischen Ausdrucksweise ganz entsprechenden Sinn unterstellt hat, aber in den hebräischen Worten selbst liegt dieser Sinn nicht. Diese geben keinen Gegensatz, sondern nach der gewöhnlichen Erklärung einen dem Hebräer unerträglichen Stufenunterschied, nach unserer Erklärung dagegen eine Verstärkung des verneinten Begriffs: ich werde keineswegs wanken.

Wo der ganze Zusammenhang an gar keinen anderen Sinn denken läßt, da ist es bisher Niemand eingefallen, ein solches Adverbium anders zu fassen, als zur Bestimmung des verneinten Begriffs. So Jes. 13, 20. לֹא תֵשֵׁב לָנֶצַח. Diese Worte werden von Niemand übersetzt: sie soll nicht ewig bewohnt bleiben, sondern von Jedermann: sie soll ewig unbewohnt bleiben; aber diese Beziehung, welche im Deutschen durch die Stellung des Verneinungsworts bezeichnet wird, muß im Hebräischen ebenso, wie in dieser, auch in allen oben betrachteten gelten, weil die Stellung die gleiche ist.

Anders ist es

Jes. 64, 8.

Hier darf nicht übersetzt werden: zürne ewig nicht mehr. Das Verhältniß ist hier, wie 4 Mos. 23, 13., wo, wie wir oben gesehen haben, durch אֶפֶס קָצֵהוּ תִרְאֶה ein anderer Gegensatz gegeben ist. Ebenso geht hier V. 6. voran הִסְתַּרְתָּ פָנֶיךָ מִמֶּנּוּ, du hast bisher über uns gezürnt; daher kann אַל תִּקְצֹף עַד מְאֹד nichts Anderes heißen, als: zürne nicht bis aufs Aeußerste. Nicht immer also wird im Hebräischen so, wie im Deutschen, die veränderte Beziehung auch durch die Wortstellung angedeutet, wie das im parallelen Gliede geschehen ist: וְאַל לָעַד תִּזְכֹּר עָוֹן.

Darum können alle Ausnahmen, welche unserer Regel entgegenzutreten scheinen, vielmehr als Bestätigung derselben gelten.

---

mente Umgang genommen, verdient durchaus keinen Tadel. Der Buße geht ein wesentlicher Bestandtheil des Sacramentes ab, der sinnliche Stoff. Zwar meint der Kirchenrath von Trident in der 14. Sitzung Cap. 3., die Handlungen des Büßenden selbst, nämlich die Zerknirschung, Beichte und Genugthuung, seyen gleichsam der Stoff des Sacramentes der Buße. Allein die Meinung ist wunderlich, da diese Handlungen ihrer vorwiegend unsinnlichen Natur nach nicht geeignet sind, den sinnlichen Stoff eines Sacramentes zu bilden. Das scheint der Kirchenrath selbst dunkel empfunden zu haben, sofern er jene Handlungen die „quasi materia huius sacramenti" seyn läßt. Mag der römische Katechismus (Pars II. cap. 5. qst. 74.) jede Art der Genugthuung auf Gebet, Fasten und Almosen von den Pfarrern zurückgeführt wissen wollen! Auch das Gebet und Fasten ist seinem Wesen nach ein solches Sichabziehen vom Sinnlichen, daß ein besonnenes Denken nicht vermag, beides zur „quasi materia" eines Sacramentes mitzurechnen. Daß übrigens jene Meinung des Kirchenrathes im Gottesworte der heiligen Schrift keine Anschließungspuncte finde, läßt sich, da das Gotteswort ein Erzeugniß besonnenen, ja göttlichen Denkens ist, von vorn herein erwarten. — Ferner verdient die protestantische Kirche in der Hinsicht, daß sie Taufe und Herrnmahl als Sacramente dargestellt hat, durchaus keinen Tadel. Unter einem Sacramente müssen wir eine von Christo unmittelbar oder mittelbar eingesetzte, heilige Ceremonie uns vorstellen a), in

a) Es ist eine hergebrachte, aber ungerechtfertigte Meinung, daß lediglich diejenigen heiligen Ceremonien für Sacramente zu halten seyen, die von Christo unmittelbar eingesetzt sind. Christus war kraft seines heiligen Geistes auch in den von ihm berufenen Aposteln, als in seinen Dienern. Auch solche heilige Ceremonien, die Christus durch seine Apostel eingesetzt hat, müssen, will man anders gegen den durch die Apostel wirkenden Christus gerecht seyn, als Sacramente anerkannt werden. Wir haben hier insonderheit die im Briefe des Jakobus 5, 14 ff. beschriebene Krankensalbung im Bewußtseyn.

finden S. 200. als Grund dieses Verfahrens angegeben, daß die genannten drei Handlungen ein Gottesgebot und eine Verheißung der dem neuen Testamente eigenthümlichen Gnade für sich haben. Die Gemüther, wird gesagt, mußten bei der Taufe, dem Genuß des Herrnleibes, bei „der Absolution mit Gewißheit annehmen, daß Gott wirklich um Christi willen ihnen (die Sünden) vergebe." Indeß wird in dem größeren Katechismus S. 549. behauptet, „die Taufe umfasse sowohl durch ihre Kraft als durch ihre Bedeutung auch das Sacrament, welches man Buße zu nennen pflege. Die Buße sey eigentlich nichts Anderes, als die Taufe oder die Ausübung derselben. Wie könne denn die Buße anders bezeichnet werden, als so, daß sie sey ein mit starkem Geiste auf den alten Menschen behufs der Einschränkung seiner Begierden vollzogener Angriff und ein Umfassen des neuen Lebens? Wer in der Buße lebe, bewege sich in der Taufe, welche dieß neue Leben nicht bloß andeute, sondern auch bewirke, anfange, übe. Denn in der Taufe werde den Täuflingen die Gnade, der Geist und die Kraft, den alten Menschen zu bändigen, damit der neue hervorgehe und gestärkt werde, verliehen." Diese Gründe des Katechismus und der Umstand, daß das reformatorische Gewicht seines Verfassers, Luther a), in der lutherischen Kirche bedeutender war, als das reformatorische Gewicht des Verfassers der Apologie, Melanchthon's, — machen es erklärlich, warum diese Kirche wirklich die sacramentliche Würde der Buße preisgab und, eben so wie die reformirte Genossenschaft, lediglich die Taufe und das Herrnmahl als Sacramente setzte.

Daß nun die protestantische Kirche nach ihrer reformirten und lutherischen Seite von der Buße als einem Sacra-

a) Als Luther die Schrift „de captivitate Babylonica" anfertigte, hatte er's bloß jeweilig (pro tempore) für nöthig gehalten, außer Taufe und Brot die Buße als Sacramente darzustellen; s. jenaer Ausg. der opp. Luther's v. J. 1581. Tom. II. p. 260.

werden, daß sie lediglich die Taufe und das Herrnmahl als Sacramente bestimmt hat. Die Bestimmung enthält eine Ungerechtigkeit gegen das Fußwaschen Christi, wie es Joh. 13. ausführlich beschrieben ist. Der Beschreibung nach eignet auch dem Fußwaschen sacramentliche Würde. Alle Bestandstücke eines Sacramentes machen sich für ein freies Denken bei dem Fußwaschen sattsam bemerklich. Einmal! Das Fußwaschen hat von Christo unmittelbar seinen Ausgangspunct genommen. Obwohl wissend, daß der Vater alle Dinge in seine Hände gegeben habe, und daß er, wie er von Gott ausgegangen sey, so zu ihm zurückkehren werde, erhob sich Christus, ehe er das bekannte, bedeutungsvolle Mahl vor seinem letzten Osterfeste mit den Jüngern genoß; vgl. V. 1. 2. u. 26. Nachdem er seine Oberkleider abgelegt und sich mit einem Leintuche umgürtet hatte, goß er in ein Waschbecken Wasser und fing an, die Füße seiner Jünger sowohl zu waschen, als auch mit dem Leintuche abzutrocknen. Gesetzt aber, Christus hätte durch eine andere Person das Fußwaschen an den Jüngern vollziehen lassen, so würde dieser Umstand die sacramentliche Würde des Fußwaschens eben so wenig beeinträchtigen, als die Thatsache, daß er, mit Vollbringung seines prophetischen Werkes beschäftigt, durch seine Jünger andere Personen getauft hat (Joh. 4, 1. 2.), die sacramentliche Würde der Taufe beeinträchtigt. Zweitens. Das Fußwaschen besitzt gleich der Taufe in dem Wasser den sinnlichen Stoff, der zu einem Sacramente darum erforderlich ist a), weil dieses auch auf die sinnliche Seite des Men-

a) Ammon (Summa theolog. christ. ed. IV. pag. 319.) meint, es könne auch die „redditio animae in manus domini (Act. 7, 56. 2 Tim. I, 12.)" sehr gut als Sacrament gezählt werden. Wir bezweifeln die Richtigkeit der Meinung aus dem einfachen Grunde, weil der sinnliche, zum Sacramente gehörige Stoff der redditio animae in manus domini offenbar abgeht. In den angezogenen Stellen findet sich von einem solchen keine Spur.

welcher ein sinnlicher Stoff und übersinnliche Güter dergestalt bemerklich sind, daß diese Güter empfänglichen Persönlichkeiten durch die Aneignung des sinnlichen Stoffes nicht bloß vorgestellt, sondern mitgetheilt werden. Jede andere Auffassung des Sacramentes ist, weil sie der Natur des Sacramentes nicht entspricht, ungenügend. In der Taufe und dem Herrnmahle aber stellen sich sämmtliche Bestandtheile eines Sacramentes heraus. Taufe und Herrnmahl sind laut Matth. 28, 19. 26, 26 ff. von Christo eingesetzt worden. Beide haben im Wasser Joh. 3, 5. und in dem Brote, mit welchem der Wein des Bechers verbunden ist Matth. 26, 26 ff., ihre sinnlichen Stoffe. Sündenvergebung und heiliger Geist sind übersinnliche Güter, die zu der Taufe in Beziehung stehen, Apostelgesch. 2, 38. Leib und Blut Jesu, Matth. 26, 26. 28. (d. h. der göttliche Logos, welcher in Jesu Leib und Blut in die Einheit mit sich aufgenommen hat, Joh. 1, 14.), machen das übersinnliche Gut des Herrnmahles aus. Endlich wird denjenigen Erwachsenen, die den christlichen Glauben sich angeeignet haben, Koloss. 2, 12, dadurch, daß sie in das Taufwasser untergetaucht werden, Sündenvergebung und heiliger Geist, Apostelgesch. 2, 38., um so eher zu Theil, als das Taufwasser mit dem von Christo verkündigten Gottesworte verbunden ist, Ephes. 5, 26. Und diejenigen Persönlichkeiten, die durch Selbstprüfung, 1 Kor. 11, 28., erkannt haben, daß sie in einer würdigen Gemüthsstimmung sind, werden dadurch, daß sie die durch das Gotteswort gesegneten Bestandtheile des Herrnmahles, nämlich Brot und Wein, genießen, in die Gemeinschaft mit dem Leibe und Blute des Herrn, d. h. mit dem göttlichen Logos, der Leib und Blut durchdringt, versetzt a), 1 Kor. 10, 16. Dagegen muß die protestantische Kirche in der Beziehung getadelt

a) Die wissenschaftliche Rechtfertigung dessen, was im neuen Testamente über die Taufe und das Herrnmahl als Sacramente gelehrt wird, findet sich in Böhmer's christl. Dogmatik, Bd. II. S. 280 ff. S. 299 ff.

diese durchweg verneinende Aeußerung dermaßen, daß kein wesentlicher Punct der Aeußerung verloren geht, in eine bejahende! Und Jesus gibt dem widerstrebenden Apostel zu verstehen: wenn ich dich an den Füßen wasche (was lediglich unter der Bedingung geschehen konnte, daß der Apostel demüthigen Sinnes sich an den Herrn übergab!): so hast du einen Theil mit mir, einen Antheil an der Verbindung mit mir. Diese an sich geistige Verbindung mit dem Herrn, die durch das Fußwaschen vermittelt wird, bildet das eine von jenen übersinnlichen Gütern, welche mit dem Fußwaschen dergestalt zusammenhängen, daß sie zur sacramentlichen Würde dieser Ceremonie wesentlich beitragen. Ueber ein anderes erhalten wir ebenfalls aus dem Redezusammenhange des Evangeliums das erwünschte Licht. In der innersten Tiefe seiner Persönlichkeit von der fraglichen Aeußerung des Herrn berührt, erklärt Petrus seiner persönlichen Beschaffenheit gemäß, bei welcher der Sprung aus dem einen Extrem in das entgegengesetzte ein nur zu natürlicher war: es möge ihm der Herr nicht nur die Füße, sondern auch die Hände und das Haupt waschen! Hierauf erklärt Jesus: „derjenige, der sich einmal" (nämlich am ganzen Leibe) „gewaschen hat, hat nichts weiter nöthig, als dieß, daß er die Füße sich wasche" (denn die Füße allein sind dadurch abermals verunreinigt worden, daß derjenige, der am ganzen Leibe gewaschen ist, die Erde wieder betreten, etwa eine Reise unternommen hat). „Er ist" (von den Füßen abgesehen) „völlig rein." In dieser Erklärung Jesu prägt sich unstreitig ein vorstellendes Denken aus. Dem vorstellenden Denken aber liegt das begriffliche zu Grunde: derjenige Mensch, der einen ethisch frommen Sinn sich zu eigen gemacht hat und darin überhaupt, d. h. im Allgemeinen lauter ist, der ist lediglich dessen benöthigt, in Beziehung auf einzelne Flecken, mit welchen seine Persönlichkeit noch behaftet ist, geläutert zu werden. Von diesen einzelnen Flecken abgesehen, ist er, was die ethisch-fromme Seite betrifft, ganz lauter; vgl.

schen einwirken und zur Heiligung derselben beitragen soll. Der sinnliche Stoff des Fußwaschens empfiehlt sich durch Einfachheit. Er führt die Möglichkeit herbei, daß das Fußwaschen als Sacrament unter allen Klimaten in Anwendung gebracht werde a). Und wenn dabei die Einrichtung getroffen wird, daß männliche Personen den männlichen und weibliche den weiblichen die Füße waschen, so kommt die christliche Schamhaftigkeit in erfreulicher Weise zu ihrem Rechte. Drittens. Daß übersinnliche Güter bei dem Fußwaschen keineswegs fehlen, wird aus dem Redezusammenhange in Joh. Evangel. 13. deutlich. Als Jesus den Jüngern die Füße zu waschen anfing, kam er auch zu Petrus. Da das Fußwaschen als ein niedriges Sclavengeschäft nach der Meinung des Apostels sich für Jesus, den Herrn, nicht paßte, so warf Petrus, voll von Verwunderung über das Verfahren Jesu, die Frage auf: „Herr! du wäschst meine Füße?" Und als Jesus erwiderte, was er thue, das wisse Petrus jetzt nicht, doch werde er es nachher einsehen, da schritt dieser, der durch angeborene Leidenschaftlichkeit gehindert wurde, jene Erwiderung gehörig zu Herzen zu nehmen, zu der entschiedenen Erklärung fort, daß Jesus ihm niemals die Füße waschen solle. In Folge eines solchen Widerspruchs äußert Jesus mit noch größerer Bestimmtheit, als er vorher an den Tag gelegt hatte: „wenn ich dich nicht wasche, so hast du nicht einen Theil mit mir," d. h. nicht Antheil an der Verbindung mit mir (V. 6—8.). Verwandeln wir

---

a) Das Fußwaschen ist, wenngleich nicht als Sacrament, bei den durch den frommen Menno Simonis wohlgeordneten Wiedertäufern noch dermalen in Gebrauch; vgl. den 13. Artikel der angeblich von Gentsen angefertigten brevis ὁμολογία, welche ganz aufgenommen ist in dem zu Amsterdam 1729 veröffentlichten tom. II. von Schyn's historia Christianorum, qui in Belgio inter Protestantes Mennonitae appellantur. Die besondere Aufschrift des tom. II., dessen Veröffentlichung Schyn nicht mehr erlebt hat, lautet: historiae Mennonitarum plenior deductio.

schärfen a)." Nun wollen wir im Hinblick auf Joh. V. 12 ff. eine derartige symbolische Beziehung der Handlung Christi nicht in Abrede stellen. Er sagt ja ausdrücklich, wenn er, obschon er der Herr und Lehrer der Jünger sey, ihre Füße gewaschen habe, so sollten sie sich auch unter einander die Füße waschen, er habe ihnen damit ein Beispiel behufs der Nachahmung gegeben (ὑπόδειγμα; vgl. über den Sinn des Wortes Jak. 5, 10.). Auch möchten wir die wichtige Stelle Lukas 22, 26. 27. hieher ziehen, in welcher, wenn schon nicht von dem Fußwaschen, als von einer in das Auge fallenden Handlung Christi, doch von jenem dienenden Sinne die Rede ist, in welchem Christus laut dem Evangelium nach Johannes den Jüngern die Füße gewaschen hat. Allein dieß, daß die fragliche Handlung symbolisch war und die Pflicht der christlichen Liebe und Dienstfertigkeit den Schülern Christi einschärfen sollte, schloß ja keineswegs die sacramentliche Würde der Handlung aus. Vielmehr standen jene symbolische Beziehung der Handlung und diese sacramentliche in einem engen Zusammenhange mit einander. Wie Christus, indem er seinen Schülern die Füße wusch, hiermit darauf hindeutete, daß auch sie einander die Füße waschen und auf diese Art christliche Liebe und Dienstfertigkeit üben sollten, so konnten die Jünger, während ihnen von Christus die Füße gewaschen wurden, dadurch bei vorausgesetzter gläubiger Uebergabe an Christus einen Antheil an der geistigen Verbindung mit ihm und die Läuterung von einzelnen Flecken, die ihnen anhafteten, d. h. die res sacramenti gewinnen. Wer die in Rede stehende Handlung lediglich als eine symbolische und nicht zugleich als eine sacramentliche

a) So Knapp in d. Vorlesungen üb. die christl. Glaubenslehre u. s. w., herausgeg. v. Thilo, Bd. II. S. 443. Vgl. D. Lücke's Comment. üb. die Schriften des Evangelist. Johannes, Th. II. S. 365 f., Krehl's neutestamentl. Handwörterbuch zur Darstellung der christl. Glaubens- und Sittenlehre unter dem Artikel: Fußwaschen (das) Christi.

auffaßt, verwickelt sich in eine Einseitigkeit, bei welcher jener Handlung nicht ihr volles Recht zu Theil wird. — Freilich erheben die genannten Gottesgelehrten ferner den Einwand, die Handlung sey „auch nie von den Aposteln als Gesetz für alle Christen und alle Zeiten verordnet" a). Doch die Richtigkeit des Einwandes ist keineswegs über allen Zweifel hinaus. Mögen die neutestamentlichen Schriften nicht erzählen, daß die Apostel das Fußwaschen als Gesetz für alle Christen und alle Zeiten verordnet haben! Dieser Mangel schließt nicht nothwendig aus, daß die Apostel mündlich solche Verordnung erlassen haben. So ist auch Vieles, was Jesus wirklich gethan, in den apostolischen Schriften nicht verzeichnet worden, Joh. 21, 25. Daß die Apostel in Betreff des Fußwaschens, welches Christus laut Joh. 13, 14. 15. ihnen zur Vorschrift gemacht hatte, die in Rede stehende Verordnung erlassen haben, ist um so wahrscheinlicher, als sie von Jesu Matth. 28, 20. aufgefordert waren, sämmtliche Völker alle die Dinge zu lehren, welche er den Aposteln vorgeschrieben hatte; und die Apostel trugen eine zu tiefe Ehrfurcht gegen ihren Herrn und Lehrer in ihren Herzen, als daß sie seinen Aufforderungen nicht hätten Folge leisten sollen. Jene Wahrscheinlichkeit findet auch in dem Umstand einen Stützpunct, daß der Apostel der Heiden 1 Timoth. 5. als eine von den vielen Bedingungen, unter welchen eine Witwe der Unterstützung durch christliche Gemeindegaben gewürdigt werden sollte, die setzt, daß die Witwe die Füße der Heiligen, d. h. der gottgeweihten Christen, gewaschen habe, V. 9. 10. Das Fußwaschen der Witwe wird hier als ein schönes und gutes Werk unter andern aufgeführt; allein diese Beschaffenheit des Fußwaschens schließt ja nicht nothwendig aus, daß es zugleich eine „gottesdienstliche" und sacramentliche Handlung gewesen. Ueberdieß ist das Fußwaschen in gar manchen Gemeinden, die nach den

a) Knapp a. a. O.

Aposteln zu Mailand und innerhalb Afrika's geblüht haben, Sitte gewesen, wie sich aus Schriftdenkmälern des christlichen Alterthums nachweisen läßt a). — Doch nehmen wir einmal an, das Fußwaschen wäre nie von den Aposteln als Gesetz für alle Christen und alle Zeiten verordnet worden! Nun, so ist es doch unumstößliche Thatsache, daß das Fußwaschen als eine sacramentliche und sinnbildlich ethische Handlung von Christus für die Apostel angeordnet ist. Da aber Alles, was für die Apostel von Christus angeordnet ist, auch für alle Christen aller Zeiten angeordnet ist, Matth. a. a. O., so haben alle Christen aller Zeiten die heilige Verpflichtung, das Fußwaschen als eine solche Handlung, wie sie eben von uns beschrieben ist, festzuhalten, und da, wo es aus ungenügenden Gründen nicht eingeführt worden b), einzuführen c).

---

a) Rücksichtlich der mailändischen Gemeinde lesen wir in der von einem Ungenannten verfaßten Schrift de sacramentis et de iis, qui mysteriis initiantur: „succinctus summus sacerdos pedes tibi lavit. — Audi, quia mysterium est et sanctificatio: nisi lavero tibi pedes, non habebis mecum partem," l. III. c. l. In Bezug auf afrikanische Gemeinden berufen wir uns auf den 119. Brief des Augustinus an Januarius. Ihm zufolge haben „aliqui" einen besonderen Tag für das Fußwaschen, „ut a baptismi sacramento distinguerent," c. 18.

b) Die Schrift de sacramentis bemerkt a. a. O. von der römischen Gemeinde: „hanc — consuetudinem non habet, ut pedes lavet. Vide ergo, ne propter multitudinem declinarit." Und Augustinus äußert a. a. O. „ne ad ipsum sacramentum baptismi videretur pertinere, multi hoc" (das Fußwaschen) „in consuetudinem recipere noluerunt."

c) Olshausen (s. biblisch. Commentar üb. sämmtl. Schrift. des neuen Testam. u. s. w. Bd. II. Aufl. 2.) sagt in Betreff der „Worte Christi" bei der fraglichen Handlung, daß „sie, die Geist und Leben sind, auch mit Geist und Leben aufgefaßt seyn wollen" (S. 296.). Allein Olshausen übersieht willkürlich, wie die Worte des Herrn bei Joh. 13, 8, 10, 14, 15. dergestalt Geist und Leben sind, daß sie zugleich die äußere Vollziehung des Fußwaschens als eine religiöse Pflicht setzen. Demnach wollen jene Worte allerdings mit Geist und Leben, aber zugleich so

auffaßt, verwickelt sich in eine Einseitigkeit, bei welcher jener Handlung nicht ihr volles Recht zu Theil wird. — Freilich erheben die genannten Gottesgelehrten ferner den Einwand, die Handlung sey „auch nie von den Aposteln als Gesetz für alle Christen und alle Zeiten verordnet" a). Doch die Richtigkeit des Einwandes ist keineswegs über allen Zweifel hinaus. Mögen die neutestamentlichen Schriften nicht erzählen, daß die Apostel das Fußwaschen als Gesetz für alle Christen und alle Zeiten verordnet haben! Dieser Mangel schließt nicht nothwendig aus, daß die Apostel mündlich solche Verordnung erlassen haben. So ist auch Vieles, was Jesus wirklich gethan, in den apostolischen Schriften nicht verzeichnet worden, Joh. 21, 25. Daß die Apostel in Betreff des Fußwaschens, welches Christus laut Joh. 13, 14. 15. ihnen zur Vorschrift gemacht hatte, die in Rede stehende Verordnung erlassen haben, ist um so wahrscheinlicher, als sie von Jesu Matth. 28, 20. aufgefordert waren, sämmtliche Völker alle die Dinge zu lehren, welche er den Aposteln vorgeschrieben hatte; und die Apostel trugen eine zu tiefe Ehrfurcht gegen ihren Herrn und Lehrer in ihren Herzen, als daß sie seinen Aufforderungen nicht hätten Folge leisten sollen. Jene Wahrscheinlichkeit findet auch in dem Umstand einen Stützpunct, daß der Apostel der Heiden 1 Timoth. 5. als eine von den vielen Bedingungen, unter welchen eine Witwe der Unterstützung durch christliche Gemeindegaben gewürdigt werden sollte, die setzt, daß die Witwe die Füße der Heiligen, d. h. der gottgeweihten Christen, gewaschen habe, V. 9. 10. Das Fußwaschen der Witwe wird hier als ein schönes und gutes Werk unter andern aufgeführt; allein diese Beschaffenheit des Fußwaschens schließt ja nicht nothwendig aus, daß es zugleich eine „gottesdienstliche" und sacramentliche Handlung gewesen. Ueberdieß ist das Fußwaschen in gar manchen Gemeinden, die nach den

a) Knapp a. a. O.

Himmelreichs, d. h. der Kirche, versetzt seyn muß. Inzwischen ist Marheineke unseres Erachtens im Irrthume begriffen, indem er lediglich das Sacrament des Abendmahls darum als nothwendig darstellt, weil ein Jeder ein Mitglied der Kirche auch immer mehr werden und immer von Neuem geweiht werden müsse, um zu wachsen in Christo, d. i. im Glauben und in der Liebe. Denn auch das Sacrament des Fußwaschens hat eben darum seine innere Nothwendigkeit. Wohl ist ein Jeder eine Persönlichkeit, eine Einheit von Vernunft, von freiem Willen und Gefühl. Doch je verschiedener die Persönlichkeiten der Mitglieder der Kirche bei aller Identität des Wesens der Persönlichkeiten gestaltet sind, desto mehr ist es erforderlich, daß mehrere und zwar verschiedene Sacramente vorhanden sind, durch deren gläubige Aneignung die Mitglieder der Kirche immer mehr Mitglieder der Kirche werden und immer von Neuem behufs des fraglichen Wachsthums Gott geweiht werden; das Abendmahl allein ist, wenn es auch häufig wiederholt wird a), zur Erreichung dieses frommen und ethischen Zweckes wegen der Verschiedenheit nicht ausreichend, die an den Persönlichkeiten der Mitglieder der Kirche sich herausstellt. Daher ist dem Abendmahle von der heiligen Schrift das Fußwaschen Christi als ein solches Sacrament beigeordnet worden, durch dessen Vollziehung jener Zweck erreicht werden kann, indem diejenigen Christen, welchen die Füße gewaschen werden, Antheil an der Verbindung mit Christo, in welchem Gott als Vater ist, gewinnen und von einzelnen Flecken, womit die Christen verunziert sind, befreit werden. Daß die protestantische Kirche das Fußwaschen Christi nicht als Sacrament anerkannt hat, ist ein Vergehen gegen die heilige Schrift, welches um so mehr auf-

a) Je häufiger das Abendmahl allein wiederholt wird, desto leichter kann es für die Christen, welchen es Sache der Gewohnheit wird, seine Heilskraft einbüßen. Das ist laut dem Zeugniß der Kirchengeschichte wirklich geschehen.

Freilich haben manche Gottesgelehrte die innere Nothwendigkeit von nur „zweien das ganze Leben umfassenden Sacramenten der christlichen Kirche", welche Taufe und Abendmahl seyen, darzuthun versucht. Und wäre der Versuch gelungen, so würde das Sacrament des Fußwaschens trotzdem, daß das Fußwaschen auch eine sinnbildlich ethische Handlung ist, für die Kirche überflüssig seyn. Aber der Versuch ist mißlungen und deßhalb darf das Sacrament des Fußwaschens nicht als überflüssig gesetzt werden. So versuchte Marheineke jene Nothwendigkeit von nur zweien Sacramenten durch die Bemerkungen a) zu begründen: „Es muß ein Jeder in seinem natürlichen Leben ein Mitglied der Kirche seyn und es immer mehr werden. Er muß einmal für immer Gott geweiht seyn und, wie eine natürliche Pflanze, aus dem schlechten Boden der Erde in den göttlichen Grund und Boden des Himmelreichs versetzt, und sodann immer von Neuem geweiht werden, um zu wachsen in Christo, d. i. im Glauben und in der Liebe." Nun räumen wir allerdings Marheineken ein, daß diese Bemerkungen an sich richtig sind. Wir räumen ferner ein, daß die Nothwendigkeit der Taufe darauf sich gründe, daß ein Jeder, dem es um die in der Kirche zu findende „Wahrheit, Sittlichkeit und Seligkeit" zu thun ist, in seinem natürlichen Leben Mitglied der Kirche seyn, einmal für immer Gott geweiht, und wie eine natürliche Pflanze aus dem schlechten Boden der Erde in den göttlichen Grund und Boden des

---

aufgefaßt seyn, daß die äußere Vollziehung des Fußwaschens, von welcher als von einer religiösen Pflicht die Worte auch handeln, zu ihrem Rechte komme. Davon dürften die Brüdergemeinen eine leise Ahnung gehabt haben, wie denn Olshausen anmerkungsweise zugibt, es sey „in den Gemeinen — den Pflegern und Pflegerinnen der Chorhäuser überlassen, das Fußwaschen einzuführen oder nicht, je nachdem es ihnen angemessen erscheine."

a) Die Grundlehren der christl. Dogmat. als Wissensch. A. 2. S. 343.

mmelreichs, d. h. der Kirche, versetzt seyn muß. Inzwi-
en ist Marheineke unseres Erachtens im Irrthume begriffen,
em er lediglich das Sacrament des Abendmahls darum
nothwendig darstellt, weil ein Jeder ein Mitglied der
rche auch immer mehr werden und immer von Neuem ge-
iht werden müsse, um zu wachsen in Christo, d. i. im
auben und in der Liebe. Denn auch das Sacrament des
ßwaschens hat eben darum seine innere Nothwendigkeit.
ohl ist ein Jeder eine Persönlichkeit, eine Einheit von Ver-
nft, von freiem Willen und Gefühl. Doch je verschiedener
Persönlichkeiten der Mitglieder der Kirche bei aller Iden-
ät des Wesens der Persönlichkeiten gestaltet sind, desto
ehr ist es erforderlich, daß mehrere und zwar verschiedene
acramente vorhanden sind, durch deren gläubige Aneignung
e Mitglieder der Kirche immer mehr Mitglieder der Kirche
erden und immer von Neuem behufs des fraglichen Wachs-
ums Gott geweiht werden; das Abendmahl allein ist,
enn es auch häufig wiederholt wird a), zur Erreichung dieses
ommen und ethischen Zweckes wegen der Verschiedenheit
icht ausreichend, die an den Persönlichkeiten der Mitglieder
r Kirche sich herausstellt. Daher ist dem Abendmahle von
r heiligen Schrift das Fußwaschen Christi als ein solches
Sacrament beigeordnet worden, durch dessen Vollziehung
ner Zweck erreicht werden kann, indem diejenigen Christen,
elchen die Füße gewaschen werden, Antheil an der Verbin-
ung mit Christo, in welchem Gott als Vater ist, gewinnen
nd von einzelnen Flecken, womit die Christen verunziert sind,
efreit werden. Daß die protestantische Kirche das Fuß-
waschen Christi nicht als Sacrament anerkannt hat, ist ein
Vergehen gegen die heilige Schrift, welches um so mehr auf-

a) Je häufiger das Abendmahl allein wiederholt wird, desto leich-
ter kann es für die Christen, welchen es Sache der Gewohnheit
wird, seine Heilskraft einbüßen. Das ist laut dem Zeugniß der
Kirchengeschichte wirklich geschehen.

fällt, als diese Kirche den Quellpunct ihres Christenthums und die einzige Richtschnur ihres Glaubens und Handelns in der heiligen Schrift erblickt. Die Kirche kann ihr Vergehen lediglich dadurch einigermaßen wieder gut machen, daß sie dem Fußwaschen Christi, wie es von der Schrift dargestellt wird, volle Gerechtigkeit widerfahren läßt, d. h. die sacramentliche Würde desselben anerkennt.

Recensionen.

sowohl auf der linken, als auch auf der rechten Rheinseite, welche beide Theile, obwohl nur durch einen Fluß getrennt, doch stets einen ganz verschiedenen Entwickelungs- und Bildungsgang haben gehen müssen. Denn das linke Rheinufer erhält als römische Provinz seine Cultur und sein Christenthum von Rom, weßhalb auch daselbst wie in allen übrigen deutschen Länderstrichen, die in gleichem Verhältniß zu Rom standen, die Reformation nie festen Fuß fassen konnte. Wie jedoch hier trotz des römischen Einflusses sich dennoch deutsche Sprache und Sitte erhalten konnte, wird gewiß für Jeden zu lesen interessant seyn. Das rechte Rheinufer sammt Westphalen erhielt dagegen nicht nur durch die aus Britanniens Klöstern auf friedliche Eroberung Deutschlands ausgehenden „Soldaten Christi", das Christenthum, sondern, auch später noch Kölns priesterlicher Herrschaft unterworfen, blieben diese Länder unter dem Einflusse und in enger Verbindung mit den Niederlanden und mit Friesland, was beiden Rheinufern gleich von Anfang an einen wesentlich verschiedenen Charakter aufdrückte. Köln, die Metropole der Pfaffengasse des deutschen Reichs, die treue Tochter der römischen Mutter, das deutsche Rom, und ältester Sitz der Wissenschaft in Deutschland, überflügelte bald alle andern Städte an Macht, Reichthum und Glanz der Heiligkeit, gelangte aber später durch sein Abschließen gegen das Aufblühen des classischen Studiums zu einer fast traurigen Berühmtheit. Es blieb die einzige freie Reichsstadt, welche die Reformation nicht annahm, und alle heimlich aufkommenden Anhänger derselben bis ans Ende des 18. Jahrhunderts mit Feuer und Schwert verfolgend, war es das starke Bollwerk, welchem die römische Kirche ihre Erhaltung in diesem Theile Niederdeutschlands großentheils zu verdanken hat. Allein die sich in Köln bildende eigne Form des christlichen Lebens, die anfangs mehr der vornehmen Aristokratie angehörende Mystik mußte gerade durch ihre Berührung mit dem Volksleben ein fruchtbares Samenkorn für das Erblühen der evangelischen Kirche im deutschen Volke werden.

Wehen des heil. Geistes, das förmlich einen Regen neuer Gedanken und Anschauungen in unser Volk fallen ließ, allenthalben hervorrief, mit mütterlicher Sorgfalt beachtende und mit zarter Schonung behandelnde historische Treue und Gewissenhaftigkeit des Verfassers duftet in unserer leidenschaftlich erregten Gegenwart dem Leser wohlthuend entgegen. Während andere Werke aus diesen zwei letzten Jahren mehr oder weniger einen Beigeschmack der Stürme und Unruhen, unter welchen sie entstanden sind, angenommen haben, läßt die Lectüre dieses Buches vielmehr vergessen, daß unser Friede jemals getrübt und unsere Waffenruhe unterbrochen worden sey.

Doch näher zur architektonischen Anordnung dieses Werkes. Nachdem der Verfasser die fast zufällige Veranlassung dieser Arbeit in der Vorrede erzählt hat, zeigt er im übersichtlichen Inhaltsverzeichnisse, wie geschickt er sein reiches Material verbraucht und verwendet habe. In neun Bücher vertheilt er den scheinbar spröden Stoff, von denen das erste als Einleitung im voraus einen klaren Ueberblick über den Inhalt des ganzen Werkes gewährt, wie dasselbe noch in den spätern Theilen, zu deren Vollendung man dem Verfasser nur Kraft und Freudigkeit wünschen kann, zu Stande kommen soll. Nicht in trockner Aufzählung der Namen, sondern in eng verbundener und sich gegenseitig bedingender Reihenfolge, werden, mit den Waldensern anhebend, bis zum Erwachen des alle evangelischen Richtungen in sich vereinigenden Bibel- und Missionsgeistes die Heroen genannt, von deren innerem Leben und einflußreichem Wirken nachher höchst anziehende Gemälde entworfen werden. Diesem sachlichen Ueberblick folgt ein eben so ansprechender politisch-geographischer über den oft wechselnden Schauplatz, auf welchem jene Werkzeuge des evangelischen Geistes ihr reiches Leben verlebten.

Mit also gewonnener Kenntnißnahme des Bauplans schaut der Leser zunächst den Aufbau der christlichen Kirche selbst

stellungen. Darin zeigt sich besonders des Verfassers scharfer Blick, daß er, allen Erscheinungen des christlichen Lebens Anerkennung zollend, deren innern Zusammenhang und geschichtliche Aufgabe klar und deutlich herausfindet, ohne es sich deßhalb beikommen zu lassen, Geschichte zu machen.

Westphalens Bevölkerung, weniger dem Völkerverkehr ausgesetzt, hatte sich, wie die Friesen, ein echt deutsches Gefühl für die Sittlichkeit seiner Geistlichkeit bewahrt und öffnete sich frühzeitig dem von den Niederlanden kommenden Humanismus. Münster ward im Gegensatz zu Köln eine Beförderin der heiligen und classischen Litteratur, so daß bald der Ruhm westphälischer Gelehrsamkeit groß ward. Doch dieses Licht der Wissenschaft machte hier nur Geistliche und Poeten, Adelige und Gelehrte für die Reformation empfänglich, während das Volk, im Gegensatz zu der rheinischen Bevölkerung, von allen diesen Bewegungen unberührt blieb. Daher drang hier die Reformation nicht vom benachbarten Sachsen durch Westphalen ins Rheinland ein, sondern von den Niederlanden und später von Sachsen durch die Rheinlande, so daß letztere als der eigentliche Bildungsheerd der rheinisch-westphälischen Kirche anzusehen sind. Da es jedoch hier gänzlich an einer diese Bewegung schützenden Macht fehlte, so konnten hier nur *Kirchen unter dem Kreuz erblühen*.

Diese ausführliche Inhaltsanzeige des ersten Buchs wird Referenten hoffentlich nachgesehen werden, da gerade dieses Buch die Entwickelungsknoten aller folgenden enthält und des Verfassers Geschick im klaren, durchsichtigen Zusammenfassen der Geschichte besonders bekundet.

Das zweite Buch behandelt die *erasmische Reformation* in den klevischen Ländern. Es beginnt mit einer kurzen Geschichte der Regierung Johann III., Wilhelm IV. und Johann Wilhelm's, der Herzöge dieses mächtigen Gebietes, und ihrer reformatorischen Versuche. Dieselben wurden lediglich nach erasmischen Grundsätzen, die ihren Vertreter

Das erste Ferment eines religiösen Volkslebens gaben jene kirchlich gar nicht rechtgläubigen, aber biblisch frommen Thalleute aus Piemonts stillen Alpenthälern, Waldenser genannt, deren Einfluß jedoch zu hoch angeschlagen erscheint, wenn es heißt, „daß die evangelische Kirche ihnen das christliche Leben in allen seinen Verzweigungen verdanken und daß sie allenthalben und namentlich in den germanischen Völkern den Kern und Haltpunct der entstandenen christlichen Bewegung, das Salz der Erde" bildeten. Denn später bemerkt der Verfasser ausdrücklich, daß dieselben nicht nach Sachsen und Thüringen gedrungen wären. Von den Rheinlanden und Niederdeutschland mag jene Behauptung gelten, daß diese stillen Handwerker als Tuchbereiter, Weber, wohl auch Schuhmacher und Schneider durch ihre traulichen Zwiegespräche in deutscher Zunge die Ursache einer weit verzweigten volksthümlichen Frömmigkeit wurden. Denn trotz aller Verfolgung wußten sie sich hier so heimisch zu machen, daß ein Waldenser von Italien bis England reisen und täglich bei Glaubensverwandten einkehren konnte. Eben so wenig konnten die mit ihnen verwandten Secten der Beghinen und Begharden, eine Art Nonnen und Mönche ohne bindende Gelübde, unerachtet der Verbrennung des Bernhard Hankebot, so wie die Lollharden, deren fruchtbarer Schriftsteller Walther ebenfalls bei Köln verbrannt ward, ausgerottet, sondern mußten als geduldete Parteien allmählich mit der Kirche ausgesöhnt werden, während im Volke doch ein lebhaftes Gefühl für solche Herzensfrömmigkeit zurückblieb. Wie nun alle diese Elemente christlichen Lebens durch den Uebergang der lateinischen Mystik zur deutschen im Volksleben verklärt und durch die allmählich aufkommenden Schulen der Brüder des gemeinsamen Lebens, die gleichsam gebildeten und veredelten, gelehrten und kirchlichen Begharden und Beghinen, weiter gepflegt und erhalten wurden, so daß fast sämmtliche Städte, wo dergleichen Brüderhäuser waren, zur Reformation übergingen, gehört zu den gelungensten Dar-

hann Monheim, der Melanchthon des Niederrheines, dessen höchst liebenswürdige Persönlichkeit trefflich gezeichnet wird.

Da von Luther's großem Geiste die ersten Funken des Feuers ausgingen, welches auch in Niederdeutschland Vieler Herzen entzündete, so folgt mit Recht im dritten Buche die Darstellung der lutherischen Reformation in diesen Ländern. Um diese jedoch zu verstehen, wird zuvor nicht sowohl eine Biographie, als vielmehr eine wohlgelungene Darstellung dieses Vaters der Reformation gegeben, wie sich gerade in ihm die Reformation innerlich erzeugt und vollendet, ja sichtbar verkörpert hat. Durch dieses Eingehen auf die einzelnen Persönlichkeiten und Ablauschen ihres inwendigen Lebens weiß der Verf. auch solche Abschnitte, wie über Luther, Calvin u. a. m., dem Leser lieb und anziehend zu machen, so daß ihm das schon Bekannte wieder neu wird. Daß aber Luther darum, weil er fürchtete, die Reformation möchte in eine Revolution umschlagen, zu dogmatisch geworden sey und dadurch den Grund gelegt habe, daß in der lutherischen Kirche die Lehre übermäßig getrieben, aber die Pflege des christlichen Lebens und die Verfassung und Zucht vernachlässigt wurde, das möchte wohl zu viel gesagt seyn.

Die Brücke, auf welcher Luther's Reformation nach den Rheinlanden kam, bildeten die Augustinerklöster. Vor allen ist es das zu Antwerpen unter Jakob Spreng, dessen vier Blutzeugen, von denen Heinrich Voes bekannte, er sey von Luther wie die Apostel von Christo verführt, mit Recht ein besonderer Abschnitt gewidmet wird, weil mit ihrem Tode Luther's Lehre erst die rechte Weihe und Bluttaufe erhalten und sein darauf verfaßtes ältestes Lied der Kitt wurde, welcher Luther's Reformation mit diesen Bewegungen Niederdeutschlands verband. Unter den hauptsächlich vom Augustinerkloster zu Wesel ausgehenden Bekennern verweilt der Verf. bei Adolf Clarenbach, dem ersten Reformator Rheinlands, einer höchst liebenswürdigen Erscheinung, mit großer Liebe.

in einem der edelsten und würdigsten Schüler des Erasmus, in Conrad Heresbach, dem Erzieher und Rathgeber Wilhelm IV., hatten, angefangen und fortgesetzt. Die von Erasmus durchgesehene vermittelnde Reformationsordnung, welche nur eine halb lutherische Religion einführte, trug nicht wenig zum Eindringen der fanatischen Wiedertäufer in diese Länder bei. Und als alle Versuche einer Reform von oben herab am unglücklichen Kriegsausgange mit Carl V. und später an Alba's Grausamkeit scheiterten, entwickelte sich unter großem Druck eine Reformation von unten, die, obwohl sie eine Stütze am Adel und an den Städten fand, doch nur eine Kirche unter dem Kreuz mit manchen schönen Blüthen und Früchten des christlichen Lebens erzeugen konnte. Als ein Mangel muß bemerkt werden, daß die so oft genannte und angeführte erasmische Reformationsordnung sich nicht vollständiger mitgetheilt findet. Dann würde es sich schlagender herausstellen, wie die erasmischen Principien nur halbe und darum verkehrte Maßregeln waren, zumal es heißt, daß gerade sie es waren, welche die lutherische Reformation aufhielten und sie zwangen, in eine wiedertäuferische oder auch zwinglisch-calvinische umzuschlagen.

An Erasmus reiht sich die Charakteristik des Conrad Heresbach, Verfassers der klevischen Reformationsordnung, die Luther „bös teutsch, bös evangelisch" nennt. Heresbach selber ging in seinem christlichen Leben später weiter, besonders als er als Augenzeuge der todesmuthigen Schwärmerei der Wiedertäufer in Münster einen starken Eindruck von der Macht der ins Leben eindringenden christlichen Grundsätze gewann. In Darstellung der Thätigkeit dieses letzten Erasmianers hat sich der Verfasser nicht ganz frei zu erhalten vermocht von einigen Wiederholungen aus der vorausgeschickten Geschichte der klevischen Herzöge.

Den Uebergang vom Erasmianismus zum specifisch evangelischen Bekenntniß bildet der Rector des durch ihn berühmt gewordenen seminarium reipublicae zu Düsseldorf, Jo-

Standpuncte aus wird die Darstellung ihrer Geschichte eine fast wohlgelungene Apologie der Wiedertäufer gegen die ihnen sonst widerfahrene Herabsetzung. Unsere Kirche dürfe diese Richtung nicht als ihr Kind verleugnen, aber wohl könne und solle sie dieselbe als ihr ausgeartetes Kind bestrafen. Denn von Luther habe sie ihr mystisches, subjectives, schwärmerisches, von den Schweizern aber das biblische, gesetzliche und fanatische Element. Doch gerade dieses fanatische Element läßt zweifeln, ob der Verf. im Recht sey, wenn er den Wiedertäufern den Grundsatz einer völligen Gewissens- und Gottesdienstfreiheit zuspricht. Wohl mochten sie das aussprechen, so lange sie selber diese Freiheit entbehrten, aber einmal zu dieser Freiheit gelangt, konnten sie unmöglich einen andern als ihren Glauben und ihren Cultus neben sich dulden, sie mußten als die Gemeinde der Heiligen jede andere Gemeinschaft verwerfen und verdammen. Daher kann auch nicht gesagt werden, daß, wenn die Wiedertäufer nicht von weltlicher und geistlicher Obrigkeit gewaltsam erdrückt worden wären, alsdann eine vierte Kirche entstanden seyn würde. Die Unmöglichkeit der Idee, eine Gemeinde von wirklich Wiedergebornen hier auf Erden darzustellen, haben die Gleichnißreden des Herrn, so wie die Kirchengeschichte längst nachgewiesen. Die Wiedertäufer mußten, auch wenn sie nicht gewaltsam erdrückt worden wären, an ihren eignen communistischen und donatistischen Grundsätzen untergehen.

Wir können dem Verfasser nicht weiter in die höchst anziehende, lehrreiche und mit ausgezeichneter Sorgfalt durchgeführte Schilderung der Wiedertäufer folgen. Die Lebensbilder ihrer Heroen, wie des Bernhard Rothmann, „dieses Verführers von Westphalen," welcher bis zuletzt „in Münster Alles nur nach dem Geist und nichts nach dem Fleisch gethan wissen und nur Christi Reich einrichten wollte," sind untheilbare Kunstwerke, deren Genuß sich Jeder aus

eigener Beschauung verschaffen muß. Vor Allen aber ist's Menno Simons, der Restaurator der Wiedertäufer, welcher 1537 unter vieler Angst und Bangigkeit das Amt eines Reisepredigers unter den im Glauben und Leben unsträflich abgeschiedenen und dem Kreuze unterworfenen Gemeinden der Wiedertäufer von Köln bis Mecklenburg und Liefland übernahm, welchem hier ein schönes Denkmal seiner Treue und seines sich für die Gemeinde verzehrenden Eifers gesetzt ist. Ein evangelischer Streiter, wie wenige, der, obwohl er in dieser seiner 24jährigen Amtsführung „in verborgenen Winkeln sich verkriechen, vor jedwedem Hundebellen sich ängstlich umsehen und von Jedermann sich als Ketzer in Teufels Namen grüßen hören mußte," dennoch unermüdlich die Gemeinden der Taufgesinnten stärkte, baute und von ihren wilden Auswüchsen reinigte.

Den in Rheinland und Westphalen zersprengten Wiedertäufern, auf welche nach dem kurzen Nachspiel der münsterschen Gräuel in Wesel unter Johann Wilmsen allenthalben gefahndet wurde, ist ein besonderer Abschnitt gewidmet, in welchem die Leiden und Verfolgungen dieser Stillen im Lande, so wie ihre todesmuthigen Bekenner mit ihren herrlichen Trostschreiben und Marterliedern, bis zur endlich besonders in reformirten Ländern gefundenen Duldung in sorgfältiger Zeichnung ergreifend dargestellt werden.

Die durch die münstersche Katastrophe in Rheinland und Westphalen allgemein aufgehaltene und anrüchig gewordene Reformation wird nun durch den einzigen am Rhein gebornen Reformator, durch Melanchthon, und durch Bucer im Anschluß an den leider mißglückten Versuch Herrmann V., Erzbischofs von Köln, wieder aufgenommen. Dadurch wurde die Kirche dieser Länder entweder eine lutherisch-melanchthonische oder eine calvinisch-melanchthonische, was zur Beurtheilung ihres gegenwärtigen Zustandes von großer Wichtigkeit bleibt. Die hierher gehörige Charakteristik Melanchthon's, dieses zwar nicht dichterisch begabten, noch schö-

pferisch erzeugenden, aber scharf urtheilenden, lehrhaftigen, still pflanzenden und ordnenden Geistes, wird jedem Leser, ohne ihn mit Wiedererzählung bekannter Dinge zu ermüden, neue, tiefe psychologische Blicke in das Leben dieses viel geschmähten und hochgefeierten Heroen deutscher Gelehrsamkeit und des zugleich wie Wenige durchgebildeten Christen, der seine Gotteskindschaft als Friedensstifter bewährt hat, aufthun. Ueberhaupt ist des Verfassers Psychologie, fern von allen gewagten Vermuthungen, eine durchaus nüchterne, gesunde und die Wesenheit jedes Einzelnen klar auffassende.

Nachdem der Leser einen Blick in das Treiben des kölnischen Klerus und in den fast verwahrlost zu nennenden geistlichen Zustand des Volkes gethan, wird ihm der wahrhaft großartige und hochherzige Entschluß und Versuch des edeln, stillen und frommen, von seinen Unterthanen heiß geliebten Erzbischofs Herrmann V., Grafen zu Wied, der schon eine erasmische Reform erfolglos begonnen, eine durchgreifende melanchthonische Kirchenverbesserung einzuführen, gründlich und anschaulich vorgehalten. Nach Groppens Vorarbeiten und unter Mitwirkung von Peter Mettmann ging dieser das Evangelium liebende Kirchenfürst ernstlich darauf aus, sein ganzes Erzbisthum, ja sogar die Bisthümer von Trier und Münster durch Melanchthon und Bucer zu evangelisiren. Die von diesen Männern entworfene Reformationsschrift war in der Lehre echt evangelisch, im Cultus möglichst katholisch, in der Verfassung reformirt, also eine Verschmelzung der katholischen, lutherischen und reformirten Partei, — sie ward später die Grundlage der anglikanischen Kirchenordnung, — aber eben dadurch geschah es, daß sie nach keiner Seite recht gefallen konnte. Die offene Auflehnung des Klerus gegen den Erzbischof und der Sieg Carl V. über Herzog Wilhelm zertrümmerte, trotz der Zustimmung des Adels und der weltlichen Stände, das ganze Werk für immer. Mit Recht bemerkt der Verfasser am Schlusse, daß

eigener Beschauung verschaffen muß. Vor Allen aber ist's Menno Simons, der Restaurator der Wiedertäufer, welcher 1537 unter vieler Angst und Bangigkeit das Amt eines Reisepredigers unter den im Glauben und Leben unsträflich abgeschiedenen und dem Kreuze unterworfenen Gemeinden der Wiedertäufer von Köln bis Mecklenburg und Liefland übernahm, welchem hier ein schönes Denkmal seiner Treue und seines sich für die Gemeinde verzehrenden Eifers gesetzt ist. Ein evangelischer Streiter, wie wenige, der, obwohl er in dieser seiner 24jährigen Amtsführung „in verborgenen Winkeln sich verkriechen, vor jedwedem Hundebellen sich ängstlich umsehen und von Jedermann sich als Ketzer in Teufels Namen grüßen hören mußte," dennoch unermüdlich die Gemeinden der Taufgesinnten stärkte, baute und von ihren wilden Auswüchsen reinigte.

Den in Rheinland und Westphalen zersprengten Wiedertäufern, auf welche nach dem kurzen Nachspiel der münsterschen Gräuel in Wesel unter Johann Wilmsen allenthalben gefahndet wurde, ist ein besonderer Abschnitt gewidmet, in welchem die Leiden und Verfolgungen dieser Stillen im Lande, so wie ihre todesmuthigen Bekenner mit ihren herrlichen Trostschreiben und Marterliedern, bis zur endlich besonders in reformirten Ländern gefundenen Duldung in sorgfältiger Zeichnung ergreifend dargestellt werden.

Die durch die münstersche Katastrophe in Rheinland und Westphalen allgemein aufgehaltene und anrüchig gewordene Reformation wird nun durch den einzigen am Rhein gebornen Reformator, durch Melanchthon, und durch Bucer im Anschluß an den leider mißglückten Versuch Herrmann V., Erzbischofs von Köln, wieder aufgenommen. Dadurch wurde die Kirche dieser Länder entweder eine lutherisch-melanchthonische oder eine calvinisch-melanchthonische, was zur Beurtheilung ihres gegenwärtigen Zustandes von großer Wichtigkeit bleibt. Die hierher gehörige Charakteristik Melanchthon's, dieses zwar nicht dichterisch begabten, noch schö-

risch erzeugenden, aber scharf urtheilenden, lehrhaftigen,
[pflanzenden und ordnenden Geistes, wird jedem Leser,
ie ihn mit Wiedererzählung bekannter Dinge zu ermüden,
ie, tiefe psychologische Blicke in das Leben dieses viel ge-
nähten und hochgefeierten Heroen deutscher Gelehrsam-
: und des zugleich wie Wenige durchgebildeten Christen,
r seine Gotteskindschaft als Friedensstifter
vährt hat, aufthun. Ueberhaupt ist des Verfassers Psy-
logie, fern von allen gewagten Vermuthungen, eine durch-
s nüchterne, gesunde und die Wesenheit jedes Einzelnen
.r auffassende.

Nachdem der Leser einen Blick in das Treiben des
lnischen Klerus und in den fast verwahrlost zu nennenden
istlichen Zustand des Volkes gethan, wird ihm der wahr-
ft großartige und hochherzige Entschluß und Versuch des
eln, stillen und frommen, von seinen Unterthanen heiß ge-
bten Erzbischofs Herrmann V., Grafen zu Wied, der schon
ne erasmische Reform erfolglos begonnen, eine durchgrei-
nde melanchthonische Kirchenverbesserung einzuführen, gründ-
h und anschaulich vorgehalten. Nach Groppens Vorarbei-
n und unter Mitwirkung von Peter Mettmann ging die-
r das Evangelium liebende Kirchenfürst ernstlich darauf
us, sein ganzes Erzbisthum, ja sogar die Bisthümer von
:rier und Münster durch Melanchthon und Bucer zu evan-
elisiren. Die von diesen Männern entworfene Reforma-
onsschrift war in der Lehre echt evangelisch, im Cultus
nöglichst katholisch, in der Verfassung reformirt, also eine
Zerschmelzung der katholischen, lutherischen und reformirten
Partei, — sie ward später die Grundlage der anglikanischen
Kirchenordnung, — aber eben dadurch geschah es, daß sie
nach keiner Seite recht gefallen konnte. Die offene Aufleh-
nung des Klerus gegen den Erzbischof und der Sieg Carl V.
über Herzog Wilhelm zertrümmerte, trotz der Zustimmung
des Adels und der weltlichen Stände, das ganze Werk für
immer. Mit Recht bemerkt der Verfasser am Schlusse, daß

von nun an die Reformation nur noch von unten, vom Volke aus, und nicht mehr von oben herab möglich war, was auch jetzt in zwinglisch-calvinischer Weise geschah.

Somit ist das sechste Buch, die Geschichte der reformirten Kirche enthaltend, eingeleitet. Sie ist es, die, von der Pfalz und den Niederlanden her besonders in Wesel sich ihre Anerkennung erkämpfend, durch ihren schroffen Gegensatz gegen die katholische Kirche und gegen die Welt auch im Rheinlande die Unabhängigkeit der christlichen Gemeinde in der lutherischen Kirche zur Geltung brachte und die eigenthümliche Gestaltung christlichen Lebens hervorrief. Der Verfasser thut überzeugend dar, wie die in der reformirten Kirche vorherrschend bürgerlich-sittliche Reform durch damalige Zustände der Eidgenossen den schweizerischen Reformatoren diesen Weg einzuschlagen und nach diesem Ziele zu ringen getrieben worden sey. Ausführlicher als Luther's Reformation wird zunächst der Bildungsgang und die Thätigkeit des M. Huldreich Zwingli, dieses zunächst durch den Humanismus und Erasmus Schriften gebildeten Schülers Christi, geschildert. Sein Abendmahlsritus ist vollständig beschrieben, das darin angeordnete knieende Vater Unser überrascht nicht wenig, da das Knieen gewöhnlich als der reformirten Kirche fremd angesehen wird. Der Mangel seiner Reform, nämlich, daß er die christliche Kirchenzucht nicht in die Hände der Gemeinde, sondern des Rathes legte, also weltliches und geistliches Regiment, unter welcher Vermischung das Waadtland noch heute seufzt, völlig miteinander vereinigte, wird unparteiisch aufgedeckt. Diesen Mangel der zwingli'schen Reformation zu ergänzen, war Johann Calvin berufen. Mit ihm, heißt es, kommt in die bisher echt germanische Reformation ein anderes, das romanische Element, daher bei ihm auch die den Franzosen eigenthümliche Klarheit und Entschiedenheit bis zur Schroffheit und das Talent der Organisation und Gesetzgebung, welches leicht zur Herrschaft verleitet. Dieser Geist, mit zwingli'schen und lu-

chen es gastliche Aufnahme gewährt hatte, eingedrungenen reformirten Bekenntnisses gegen das lutherische durchkämpfen, bis zuletzt dieses fremde Element die Oberhand behält und der heidelberger Katechismus eingeführt wird. Da hieß es: Genf, Wesel und Rochelle sind des Teufels zweite Höll'!

Kaum hatten diese Fremdlinge sich das Recht ihrer Existenz erkämpft, so dachten sie auch gleich an eine feste Organisation in ihrer Zerstreuung. Diese wird erzielt auf dem Nationalconvente zu Wesel und auf der Synode zu Emden, wo die lasky'sche und genfer Kirchenordnung in Einklang gebracht und durch geographische Eintheilung der Kirche den einzelnen Gemeinden die Möglichkeit gegeben ward, den fortdauernden Druck der katholischen Kirche und der Fürsten zu ertragen. Wesel wurde die Brücke für alle inländischen Gemeinden.

Die Geschichte dieser niederrheinischen reformirten Kirche in den einzelnen Städten des linken Rheinufers, für welche Graf Hermann von Meurs, dieser bei seinem Regierungsantritt mit seiner lockern Vergangenheit ritterlich brechende Held, eine starke Stütze war, ist eine fast fortlaufende Kreuzesgeschichte, bis nach mancherlei Glückswechsel die evangelische Partei ziemlich allgemein der katholischen erliegen mußte. Diese rheinisch-reformirte Kirche, hauptsächlich nur aus wirklich bekehrten Mitgliedern, die einzeln mit der katholischen Kirche und mit der Welt gebrochen hatten, entstanden und durch den Zusammenhang mit den glaubensmuthigen und zeugeneifrigen Fremdengemeinden und Niederländern erstarkt und befestigt, entwickelte natürlich ein sehr entschiedenes, von jeder weltlichen Gewalt unabhängiges und ihr widerstrebendes, republikanisches Wesen, das nur durch die strenge Kirchenzucht und die aristokratische Presbyterial- und Synodalverfassung gemäßigt und geregelt werden konnte. Die Abwege zu einer sectenartigen Abschließung, so wie zu einer äußern Gesetzlichkeit konnten kaum vermie-

Buch die Reformation der Pfalz, Hessen und am Oberrhein, die eifrigen Bemühungen des hochherzigen Landgrafen Philipp, so wie die des treuen Bekenners und christlichen Dulders Friedrich III. von der Pfalz, von welchem Fürsten sagten: „Er ist frömmer denn wir alle!" Da die Abfassung des heidelberger Katechismus, welcher recht eigentlich das Werk jenes Kurfürsten genannt werden muß, weil er ihn geordnet, geprüft, ergänzt, herausgegeben, bekannt und vertreten hat, das auf unsere rheinische Kirche den segensreichsten Einfluß ausübende Erzeugniß dieser Periode bleibt, so schließt sich an Friedrich III. fürstliche Wirksamkeit die Darstellung der Thätigkeit und des innern Lebens seiner zwei Theologen, Kaspar Olevianus und Zacharias Ursinus. Denn sie sind es, die mit jenem christlichen Fürsten diesen Katechismus, welcher in Wahrheit die Blüthe der deutsch-französischen Reformation genannt wird, verfaßten, in welchem, nach des Verfassers Worten, die lutherische Innigkeit, melanchthonische Klarheit, zwingli'sche Einfachheit und calvinisches Feuer in Eins verschmolzen ist, so daß, wer ihn nicht kennt, auch die reformirte Kirche nicht kenne, indem seine Mängel und seine Vorzüge erst den christlichen Geist und das christliche Leben der reformirten Kirche in seiner Art und Abart verstehen lassen.

Aus allen diesen Vorgängen und Entwickelungsstufen, welche unsere Kirche am Rhein hat erleiden müssen, konnte erst eine besondere rheinisch-westphälische Kirche hervorgehen. Jede der reformatorischen Richtungen mußte sich vorher auf diesem Gebiete versuchen, ehe eine Kirche entstehen konnte, deren gegenwärtiges Leben nicht undeutlich die Spuren ihrer vielfach verwickelten und zusammengesetzten Entstehungsgeschichte verräth. Die Geschichte der meist durch jene Fremdengemeinden erstandenen reformirten Kirche unter dem Kreuze ist der Inhalt des achten Buches. Das lutherische Wesel wird die Mutter der Geusen, muß in seinen Mauern den Kampf des durch die Fremdengemeinden, wel-

Artikels vom ewigen Leben, durch Christi Blut erworben, und gab seinem unter solcher Noth verfaßten Scriptum den Namen: „Freudenspiegel." In dieser Nothzeit ward ihm auch gegeben sein Wächterlied, diese köstlichste Perle im Liederkranze der lutherischen Kirche, dieser König unter den Kirchenliedern: „Wachet auf! ruft uns die Stimme," wie auch sein geistliches Brautlied über den 45sten Psalm: „Wie schön leucht't uns der Morgenstern!" von welchem Brautleute meinten, daß, wenn es nicht bei ihrer Trauung gesungen würde, sie auch nicht recht copulirt wären.

Hiermit schließt der aus den duftendsten Blüthen des christlichen Lebens der rheinisch-westphälischen reformirten und lutherischen Kirche gewundene Kranz, für den Zeitraum vom Beginn der Reformation bis zu dem Jahre 1609. Der Verfasser hat darin Spangenberg's Wunsch, eine Kirchenhistorie von den Verborgenen des Herrn, von den Zeugen des Evangelii zu geben, gewiß zum Segen Vieler zu erfüllen angefangen. Wer sie liest, wird mit dem Referenten dieses ihre Vollendung von Herzen wünschen.

Essen.

Wächtler.

den werden. Und wie dadurch ein Uebergewicht der Zucht über die Lehre erzeugt wurde, — das Alles wird durch höchst interessante Mittheilungen aus Synodalbeschlüssen, in welchen sich der Kirche Leben am besten ausspricht, bewahrheitet.

Im letzten, neunten Buche dieses Theiles wird zunächst nachgewiesen der kampfesreiche Entwickelungsgang der lutherischen Kirche Westphalens, wie sie trotz der Gefahr, von den Wiedertäufern ihr bereitet, trotz des Druckes der geistlichen Fürsten und trotz der von Nord und Süd auf sie eindringenden reformirten Kirche doch hauptsächlich durch ihren Zusammenhang mit Niedersachsen und durch die christliche Obrigkeit der zahlreichen blühenden und freisinnigen Städte, welche in inniger Gemeinschaft mit der Kirche die Kirchenzucht durch gesetzliche, von der Obrigkeit ausgeübte Sittenzucht ersetzten, dennoch als eine lutherische sich erhielt und ein ganz anders gestaltetes christliches Leben entfaltete, als die rheinisch-reformirte.

In den hier aufgestellten Charakterbildern der beiden Repräsentanten dieser westphälisch-lutherischen Kirche, Herrmann Hamelmann, an welchem sich Glück und Unglück erprobte und der aus einem eifrig katholischen Streiter der unnachgiebige lutherische Gegner der reformirten Kirche ward, welcher in seinem kampfesvollen Leben durch 150 Schriften als Erhalter westphälischer Gründlichkeit und Gelehrsamkeit dasteht, und des Philipp Nicolai, dieses Vorläufers einer spätern Reformation der lutherischen Kirche durch Joh. Arndt und Jacob Spener, zeigt der Verfasser seine unparteiliche und gerechte Anerkennung für das christliche Leben der lutherischen Kirche. Nicolai, durch vielfachen Wechsel und öftere Flucht zuletzt Pfarrer in Unna und später in Hamburg, war ein innig frommer, hochbegnadigter, in Christo, seinem Herrn, seliger Christ. Als er die furchtbare Zeit der Pest in Unna durchlebte, kannte er nichts Süßeres und Angenehmeres als die Betrachtung des edeln, hohen

Ketzergeschichte darbot. Es mußte nämlich nicht allein ein ganz neuer Grund gelegt werden, was um so schwieriger war, da die Geschichte der einzelnen Ketzer von dem Standpunct der Partei aus lange Zeit bearbeitet wurde; man hatte auch von den meisten häretischen Secten nur die gegnerischen Schriften und mußte bald ersehen, daß bei dem Zusammenhang der verschiedenen Secten, den sie in der That haben oder in den sie fälschlich gebracht worden sind, das Ganze der Ketzergeschichte in Angriff genommen werden mußte. Erst mit dem Jahre 1845, in welchem der Unterzeichnete den ersten Band der Geschichte der Ketzer im Mittelalter herausgab, folgten mehrere auf die Geschichte der mittelalterlichen Ketzer sich beziehende Arbeiten, von welchen die oben genannten Schriften zwei Ketzerfamilien, diejenigen der Katharer und der Waldenser, einer genaueren Untersuchung unterworfen haben. Wir suchen dieselben, so weit der uns zugemessene Raum es erlaubt, unseren Lesern vorzuführen.

1. Was dem Verfasser des ersten Werkes, Herrn Professor Schmidt, der durch seine kirchengeschichtlichen Arbeiten über Meister Eckart, Tauler und Suso längst die verdiente Anerkennung gefunden hat, in einem französischen protestantischen Journal kürzlich zum Vorwurf gemacht worden ist, daß er die Albigenser auf den Grund der Quellen, wie Moneta, Reiner, die Inquisitionsprotokolle, als Dualisten, und nicht als evangelische Christen dargestellt habe, müssen wir vor Allem als ein rühmliches Zeugniß ansehen. Und in der That ergibt sich uns bei einer auch nur oberflächlichen Ansicht des genannten Werkes, daß sein Verfasser auf einem sichern Boden steht, den er sich durch fleißiges und gründliches Erforschen der Quellen errungen hat, und daß er sich durch die in manchen älteren französischen und besonders beinahe in allen englischen Schriften wieder und wieder versuchte Mühe, die Albigenser mit den Waldensern zusammenzuwerfen und zu vermengen, in der Erforschung

2.

Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois par C. Schmidt, professeur à la faculté de théologie et au séminaire protestant de Strasbourg. Tome I. Histoire de la secte. Paris 1848. Tome II. Doctrine et moeurs. Paris 1849. XII. 391. 318.

Histoire de l'église Vaudoise depuis son origine et des Vaudois du Piémont par Antoine Monastier, ancien pasteur du canton de Vaud et orginaire des vallées Vaudoises du Piémont. Tome premier. Genève 1847. P. 362. Tome second. 1847. P. 383.

De origine et pristino statu Waldensium secundum antiquissima eorum scripta cum libris catholicorum eiusdem aevi collata. Scripsit D. Ioannes Iacobus Herzog, theol. prof. ordinarius. Halis. 1848. 4. P. 44.

Je wichtiger die mittelalterliche Ketzergeschichte ist, um so auffallender mag es erscheinen, daß seit der zwar trefflichen, aber viel zu weitläufigen und zu breit geschriebenen bekannten Schrift von Fueßlin keine größere Arbeit über dieselbe erschienen ist, wenn gleich einzelne gründliche und dankenswerthe Beiträge theils in den größeren kirchengeschichtlichen Werken, insbesondere von Neander und Gieseler, theils in einzelnen Programmen, wie namentlich von Jas (disputatio academica de Valdensium secta ab Albigensibus bene distinguenda. Lugd. Batavorum 1834) geliefert worden sind. Der Grund davon mag wohl nicht allein darin liegen, daß die theologischen Studien lange Zeit eine andere Richtung nahmen, sondern auch in den Schwierigkeiten, welche die Behandlung der

verschiedensten Ansichten aufgestellt werden, und der Verfasser selbst sagt, daß sie von einem schwer zu zerstreuenden Dunkel umgeben sey, weil kein historisches Zeugniß weder von der Secte selbst, noch von ihren Gegnern auf diese dunkle Frage genügendes Licht werfe, kein weder früherer, noch späterer Schriftsteller sich in bestimmten Ausdrücken hierüber äußere und man ganz allein auf Vermuthungen beschränkt sey. Eine solche Vermuthung stellt denn auch der Verfasser auf, ja er behauptet selbst, daß sie, wenn auch nicht eine absolute Gewißheit, doch einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit darbiete. Er hält die slavisch-morgenländischen Gegenden (I, 2 ff. III, 271.) für die Wiege der mittelalterlichen Katharer. Von geringerer Beweiskraft dürfte wohl die Berufung auf die im Jahre 1146 in Cöln verbrannten Katharer (hanc haeresim usque ad haec tempora occultatam fuisse a temporibus martyrum et permansisse in Graecia et quibusdam aliis terris) oder auf die Stelle bei Reiner seyn, der behauptete, alle Kirchen der Katharer stammten von denen in Bulgarien und Dalmatien ab, da ja auch sonst eine Einwirkung vom Morgenland aus behauptet wird und diese beiden Stellen nicht nothwendig auf den Ursprung der Häresie der Katharer in jenen Gegenden hinweisen, sondern eben so gut und noch eher die Ansicht bestätigen, daß diese Secte von vormittelalterlichen (a temporibus martyrum) dualistischen Systemen des Morgenlandes herzuleiten sey. Einen weiteren Grund für seine Annahme findet der Verfasser in den der Entwickelung und Verbreitung antikirchlicher Lehren günstigen äußeren Umständen in jenen slavischen Ländern. Allerdings sind die Streitigkeiten zwischen dem Papst und dem Patriarchen von Constantinopel über den Supremat in jenen Gegenden, die widrige Gesinnung gegen die Lateiner, lebhafte heidnische Erinnerungen eines erst vor Kurzem und unvollkommen zum Christenthum bekehrten Volkes, der Widerstand der römischen Kirche gegen

der geschichtlichen Wahrheit nicht hat irre machen lassen. Ja es darf wohl mit Recht behauptet werden, daß durch die Arbeit des Verfassers und durch andere neuere Schriften dem nicht genug zu tadelnden Unwesen, die geschichtliche Wahrheit aus Parteirücksichten zu verkehren und zu diesem Behuf die klarsten historischen Documente zu verdächtigen, für immer ein Ende gemacht ist.

Der erste Theil der vorliegenden Schrift, welcher die Geschichte der Katharer behandelt[a]), zerfällt in drei Perioden: 1) vom Ende des zehnten Jahrhunderts bis zur Mitte des zwölften; 2) von da bis zur Thronbesteigung Innocenz III.; 3) von ihm bis zum völligen Erlöschen der Secte oder vom Ende des zwölften bis zur Mitte des vierzehnten Jahrhunderts. Wenn hierdurch auf der einen Seite die nöthigen Ruhepuncte dargeboten und ein genauerer Blick auf die jedesmalige Entwickelungsstufe, welche die Secte eingenommen hat, gegeben ist, so hat doch diese Art der Behandlung ihre fühlbaren Mängel. Es leidet hierunter die Uebersichtlichkeit, indem die Geschichte der Secte in jedem einzelnen Lande immer wieder unterbrochen und erst nach langem Zwischenraum fortgesetzt wird, ein Eindruck, den wir beim Lesen der sonst so interessanten Schrift nicht los werden konnten. Dazu kommt, daß die Entwickelung der Secte in jeder einzelnen Periode nicht dieselbe ist in jedem einzelnen Lande, daß also eine rein chronologische Darstellung der Secte in den einzelnen Ländern keinen getreuen Maßstab für die innere Entwickelung der Secte abgibt, da z. B. der gleichzeitige Zustand der Secte in Italien ein anderer als in Frankreich oder gar in Deutschland ist. Für besonders wichtig müssen uns Aufschlüsse über den Ursprung und die Entstehung der Secte erscheinen; da hierüber die

---

a) Hierher gehört auch der Aufsatz des Verfassers in den Beiträgen zu den theologischen Wissenschaften (Jena 1847. 8.) I. S. 85—157.

Joch frei machen würde" a). Ein anderes Mal sind es die christlichen Gefangenen, welche von den ungarischen Horden in das noch heidnische Land gebracht wurden. Sich selbst überlassen, ohne Priester und in täglicher Berührung mit dem Heidenthum, mußte auf diese Christen nothwendig der Cultus, der um sie her geübt wurde, einen Einfluß ausüben. Wenn hierdurch die Christen häufig zum heidnischen Aberglauben geführt wurden, so vermengten auf der anderen Seite die Heiden christliche Elemente mit ihrem eigenen Glauben. Wieder ein anderes Mal läßt der Verfasser das dualistische System aus irgend einem griechisch-slavischen Kloster hervorgehen, dessen Mönche, aufgebracht über einen ihrer Nationalität widersprechenden Cult und sich zugleich subtilen oder phantastischen Speculationen überlassend, auf den Schluß gekommen, daß zwei Principien sich in die Regierung der Welt theilen b). Vielleicht, meint der Verfasser, haben sich auch in einem dieser Klöster Erinnerungen des Manichäismus erhalten c) (S. 8.). Diese letztere Bemerkung führt uns auf

a) Il est curieux de voir les Slaves païens résister encore à ce que le christianisme a de doux et de consolant, pour n'adopter de ses missionnaires que la doctrine du génie du mal. Chez eux ce génie se transforma en un Dieu réel, il devint un mauvais principe à côté du bon, ils le considérèrent comme l'auteur des maux moraux et physiques, et pour ne pas s'attirer les effets de sa colère, ils lui rendirent dès lors un culte à l' égal du Dieu bon.

b) et que, fügt er bei, pour être pur (καθαρός), il faut affranchir l' esprit de toutes les entraves de la création matérielle.

c) Auch noch andere Gründe für seine Behauptung fügt der Verfasser, namentlich in der zweiten Note des Anhangs, bei: daß die Lehren der Katharer dem entarteten hellenischen Genie conform seyen, daß die später in Frankreich und Italien von den Katharern gebrauchten Uebersetzungen der Bibel auf ein in der griechischen Kirche aufgenommenes Original hinweisen, daß der Name Katharer einen griechischen Ursprung voraussetze und auf den slavischen Namen der Bogomilen hinweise. Allein alle diese Gründe geben nicht mehr als Vermuthung und sprechen zum Theil ebenso für die sonst aufgestellten Ansichten.

einen Cultus in der Landessprache — alles dieses sind Erklärungsgründe dafür, wie es möglich wurde, daß häretische Elemente in diesen Gegenden Eingang finden und Anhänger gewinnen konnten; aber es ließe sich mit solchen Voraussetzungen eben so gut beweisen, daß die Secte der Katharer ihren Anfang in jedem andern Lande genommen haben könne. Nehmen wir als ein Beispiel hierfür Italien. Die Kämpfe verschiedener Parteien, die Unmöglichkeit, in einem Zustand fortdauernder Unordnung und Verwirrung strenge kirchliche Aufsicht zu halten, die Nachwirkungen früherer Häresien, die Berührungen mit Personen aus den verschiedensten Ländern, von denen leicht häretische Ansichten verbreitet werden konnten, das Vorhandenseyn anderer Häresien, die wiederholt gegebenen Nachrichten, daß in Italien eine unglaublich große Anzahl zu finden gewesen sey und daß von hier aus nach Frankreich u. s. w. häretische Elemente verpflanzt worden seyen, — das Alles würde uns dasselbe Recht geben, den Ursprung der Secte nach Italien zu verlegen. Uebrigens geben wir gern zu, daß die Conjectur des Verfassers eine scharfsinnige ist und daß für sie Gründe sprechen, aber nicht mehr, als für andere, von andern Forschern aufgestellte Vermuthungen. Daß der Verfasser selbst nicht im Stande ist, uns seine Vermuthung als eine im höchsten Grade wahrscheinliche annehmbar zu machen, ergibt sich uns auch aus der Art und Weise, wie er die ersten Keime des Dualismus in diese Länder verlegt. Das eine Mal hat ihn die Theologie der christlichen Missionarien auf dem Gewissen. „Wer weiß nicht," sagt er, „welche Rolle der Teufel in den Predigten des Mittelalters gespielt, welche Macht er auf die lebhafte und ungebildete Einbildungskraft jener Leute ausgeübt hat? Um die Heiden zur Bekehrung zu veranlassen, erfüllte man sie mit Schrecken, indem man ihnen sagte, sie würden verdammt werden, wenn sie fortführen, den Dämon und seine Engel anzubeten, sie müßten ihm entsagen und in die Kirche eintreten, die sie allein von seinem

mythes), abgesehen davon, daß die ganze Entwickelung der occidentalischen Theologie von den frühesten Zeiten an bezeugt, daß ihre Richtung weniger eine speculative, als eine praktische gewesen ist, so stellt der Verfasser nicht nur selbst jene mit dem Manichäismus gemeinschaftlichen, bereits aufgeführten Lehren als die Hauptzüge des ursprünglichen katharistischen Dualismus auf (I, 8. 9.), sondern gibt auch ausdrücklich zu, daß die praktische Tendenz bei den abendländischen Völkern von Anfang an vorgeherrscht habe [a]). Es ist hier nicht der Ort, die Polemik des Verfassers weiter zu verfolgen; nur Eines erlauben wir uns zu bemerken, daß es uns wohlgethan hätte, wenn der Verfasser nicht so stark über die Ansichten der berühmtesten Kirchenhistoriker [b]) abgesprochen hätte, während er selbst nichts Anderes dagegen zu bieten weiß, als eine — Conjectur. Eine Conjectur bleibt

---

a) Vergl. die ganze Stelle II, 10. 11., besonders den Schluß: il y a en un mot entre les deux directions toute la différence qu'il y a entre le génie plus subtil et plus rêveur de la Grèce et le génie plus moral et plus pratique de l'occident.

b) Daß ich mich selbst denselben nicht beizählen will, habe ich nicht nöthig zu versichern. Dennoch möge es mir erlaubt seyn, eine Bemerkung, die mich betrifft, beizufügen. Der Verfasser hätte aus der Art, wie ich mich über den Ursprung der Secte geäußert habe, ersehen können, daß ich diese Frage offen gelassen habe und nur die Vermuthung äußern wollte, daß der Katharismus des Mittelalters sich aus dem Vorhandenseyn manichäischer Lehrer im Abendland und aus der Berührung mit dem Morgenland erklären lasse. Uebrigens habe ich ausdrücklich auf einzelne Spuren des noch vorhandenen Manichäismus im Mittelalter am geeigneten Orte hingewiesen, z. B. auf die Professio fidei Gerberti Remorum archiepiscopi bei Mansi XIX. f. 107. 108., auf eine Stelle bei Agobard (II, 36.) u. s. w., was der Verf. selbst I, 17 f. 25. II, 260. 261. zugibt. Daß auch die Ueberbleibsel des Arianismus sich an die Katharer angeschlossen und nicht ohne allen Einfluß geblieben seyn mögen, ergibt sich wohl aus dem beiden gemeinschaftlichen Subordinatianismus (Schmidt II, 31. 32.) und daraus, daß die Katharer häufig Arianer genannt wurden (ebendas. I, 203.).

die Polemik des Verfassers, welche in den Noten des Anhangs enthalten ist, namentlich auf seine Polemik gegen die Ansicht, daß die Lehre der Katharer aus dem alten Manichäismus, aus Ueberresten desselben in Frankreich und Italien oder vom Orient her sich entwickelt oder daß beide Factoren zusammengewirkt haben. Diese von den bedeutendsten Kirchenhistorikern, wie von Baur, Gieseler und Andern, vorgetragene Ansicht wird von dem Verfasser verworfen. Ohne uns auf die oben angeführte Behauptung des Verfassers selbst, daß sich in den griechisch-slavischen Klöstern Einnerungen an den früheren Manichäismus mögen erhalten und mit zur Bildung des katharischen Systems beigetragen haben, zu berufen, müssen wir bekennen, daß die Gründe, welche der Verfasser vorbringt, uns nicht überzeugt haben. Der Hauptgrund, den der Verfasser gegen die Annahme aufstellt, daß der Katharismus nur ein erneuerter oder in einzelnen Theilen modificirter Manichäismus sey, ist der, daß allerdings beide viele gemeinschaftliche Lehren gehabt haben, z. B. den Dualismus, die Verwerfung des alten Testaments, die Verdammung der Ehe, den Doketismus in Beziehung auf die Person Christi, die ascetische und rigoristische Tendenz, den Traducianismus und die Metempsychose, die Eintheilung der Katharer in Vollkommene und Gläubige, daß aber dennoch eine große Verschiedenheit stattgefunden habe. Der Katharismus sey viel einfacher als das philosophische und religiöse System des Manes; es fehle ihm jene mythologische, dem Manichäismus so eigenthümliche Form; er wisse nichts von dem, was der Manichäismus von der persischen Religion entlehnt habe, besonders von jenen astronomischen und kosmogonischen Fabeln, mit welchen Manes sein System bereichert und unter deren Hülle er öfters tiefe metaphysische Ideen zu verbergen gewußt habe. Allein abgesehen davon, daß nach dem eigenen Ausspruch des Verfassers dieselben dem Katharismus auch nicht ganz gefehlt haben (II, 172. 256. .. quoiqu' à la vérité il [le catharisme] ne soit pas dépourvu de

und gründliche Arbeit aufrichtig Dank. Von besonderem Verdienst in diesem Abschnitt ist die Benutzung der schon oben erwähnten, im Manuscript erhaltenen Inquisitionsprotokolle, obgleich in denselben nicht Vieles enthalten ist, was nicht auch schon in den bisher bekannten und benutzten Quellen gegeben war a). Daß der Verfasser in der Darstellung der Lehre der Katharer darauf ausging, dieselbe nicht bloß wiederzugeben auf den Grund der vorhandenen Quellen, sondern, wie er selbst sagt, einer Prüfung zu unterwerfen (II, 8.) und von seinem philosophischen und theologischen Standpunct aus zu beleuchten, mag vielleicht in den Augen Mancher ein Verdienst seyn; wir für unseren Theil hätten es vorgezogen, wenn er sich möglichst objectiv gehalten und mehr nur als Referent berichtet hätte. Doch soll dieß nicht als Tadel gesagt seyn. Eher möchten wir in dieser Hinsicht aussetzen, daß er die Lehre der Katharer auf den Grund der verschiedenen vorhandenen Quellen mit alleiniger Unterscheidung der Hauptrichtungen zusammenfaßte und daß somit die Möglichkeit benommen ist, sich ein richtiges und genaues Bild davon zu machen, wie zu verschiedenen Zeiten und bei einzelnen katharistischen Fractionen dieselbe hervortrat. Daß hierauf

a) Ich finde mich veranlaßt, noch einmal eine auf meine Schrift sich beziehende Bemerkung zu machen. Der Verfasser sagt II, 49., ich behaupte, die Katharer haben die Unsterblichkeit der Seele geleugnet und bekämpft. Allerdings kommen S. 106. einige Gründe, mit welchen die Häretiker die Unsterblichkeit der Seele bekämpft haben sollen; aber S. 84. steht nicht nur ausdrücklich: die Unsterblichkeit der Seele wurde zwar von den katholischen Schriftstellern bewiesen, mag aber selten bestritten worden seyn, und an demselben Orte wird wieder ausdrücklich mit verschiedenen Stellen belegt, daß die Katharer behauptet haben, die Seelen der Verstorbenen kämen gleich nach dem Tode in den Himmel oder in die Hölle. Vergl. S. 52. 54. 56. 97. 161. II, 362. 363.

jedenfalls auch, daß der Verfasser die beiden Schwärmer Tanchelm und Eon den Katharern beizählt, von dem ersteren sagt, er sey unter die Perfecti aufgenommen gewesen, den zweiten einen Cathare fanatique nennt (I, 45 ff.). Auffallend ist auch der Widerspruch, welcher zwischen den Noten 4. S. 18. und Note 1. S. 33. stattfindet.

Ich füge nur noch bei, daß der Verfasser seine Geschichte der Katharer möglichst weit herabgeführt und daß er durch Benutzung von Manuscripten der Nationalbibliothek manchen bemerkenswerthen Beitrag zu derselben gegeben hat. Darunter gehört namentlich: Copies faites en 1669 sur les registres de l'inquisition et sur des documents relatifs aux suites de la croisade contre les Albigeois, dans les archives d'Alby, de Carcassonne, de Toulouse, de Narbonne etc., par ordre de Jean de Dont.

Der zweite Band enthält den zweiten und dritten Abschnitt des vorliegenden Werkes nebst den Noten (S. 252—315.), welche Excurse über einzelne wichtige, namentlich streitige Puncte enthalten, z. B. über den Ursprung der Katharer und Waldenser, über die Bedeutung der einzelnen Ketzernamen, über die Schriftsteller, welche über den Kreuzzug gegen die Albigenser geschrieben haben u. s. w.

Der zweite Abschnitt behandelt zuerst den theologischen und metaphysischen Theil, mit besonderer Berücksichtigung des absoluten und des relativen Dualismus, so wie der von Johannes von Luzio beigebrachten Modificationen. Auf dieß folgt der moralische und ascetische Theil über Sünde, Sündenvergebung, über Vollkommene und Gläubige, über die Nothwendigkeit des Consolamentum oder der Geistestaufe u. s. w. Zuletzt folgen Notizen über den Cultus und die religiösen Gebräuche, über die kirchliche Organisation und den religiösen und moralischen Charakter der Katharer. Auch dieser Abschnitt bietet des Interessanten viel dar und wir zollen dem Verfasser für seine mühevolle

Dinge beigemischt, sondern sie betrachteten auch das Christenthum von einem niedrigeren und materiellen Gesichtspunct, sie hätten sich nicht losmachen können von jüdischen Erinnerungen, indem sie die Bücher des alten Bundes nicht verworfen. Sie protestirten gegen die römischen Traditionen und Institutionen, gegen den allzu äußerlichen Cult, gegen die Laster vieler Glieder des Klerus, ja noch mehr, sie protestirten selbst gegen die Existenz der katholischen Kirche. Wenn sie in ihrer Opposition gegen gewisse Irrthümer und Mißbräuche sich nicht immer getäuscht haben, so ist dieß doch kein Beweis zu Gunsten ihres übrigen Systemes; denn ihre Protestation, wenn sie sich gleich auf Stellen des N. T. stützte, ging aus ihren eigenthümlichen Principien hervor und stützte sich demgemäß auf eine irrthümliche Grundlage.

Der dritte Abschnitt endlich gibt uns einen Ueberblick über die Maßregeln, welche zur Vertilgung der Häresie der Katharer und der übrigen Häretiker getroffen wurden, wobei auch kurz von der Polemik gegen dieselben die Rede ist.

Der Raum erlaubt uns nicht, weder auf diesen Abschnitt, noch auf so manche andere, einer näheren Berücksichtigung werth gewesene Puncte näher einzugehen. Wir schließen mit der nochmaligen Versicherung, daß der Verfasser einen wichtigen und dankenswerthen Beitrag zur Kirchengeschichte des Mittelalters in dem vorliegenden Werke gegeben hat, in welchem sich deutsche Gründlichkeit und Gelehrsamkeit im Bunde mit französischer Eleganz und Leichtigkeit findet.

2. Bei der zweiten Schrift, der von dem waadtländer Pfarrer Monastier, können wir uns kürzer fassen. Zwar darf nicht verkannt werden, mit welcher edlen, auf tiefer nationalen und religiösen Anhänglichkeit ruhenden Vorliebe, mit welcher sorglichen Pünctlichkeit und Gewissenhaftigkeit der greise Verfasser seine Arbeit zu Ende geführt

mehr Rücksicht hätte genommen werden dürfen, dazu berechtigt uns auch, was der Verfasser selbst (II, 3. 4.) sagt.

Wir erlauben uns, aus diesem Abschnitt noch einige Bemerkungen des Verf. beizufügen, über die Frage, wie es zu erklären sey, daß die Katharer, welche das Christenthum in seinen wesentlichsten Lehren und in seiner historischen Realität auflösen, mit solchem Eifer gesucht haben, Christen genannt zu werden, und warum sie Jesu Christo einen Platz in ihrem Systeme einräumen. Wir können, sagt der Verf., diese Illusion ihres Geistes nicht anders erklären, als durch eine Illusion ihres Herzens; das christliche Gefühl, obgleich in ihnen getrübt, hatte doch genug Stärke bewahrt, um sie zu hindern, sich eine genaue Vorstellung von ihrer Stellung zum Christenthum zu machen. Sie waren weder Atheisten, noch heuchlerische Betrüger; sie lebten im guten Glauben in Irrthümern, welche um so schwerer zu zerstreuen waren, da sie dieselben auf annehmbare vernünftige Gründe und auf eine unwiderlegliche Erklärung des N. T. gestützt glaubten. Indem sie fürchteten, sich in dem Materialismus der äußeren Formen zu verlieren, wollten sie Alles spiritualisiren, Religion, Cultus, Leben; sie wollten auf die eine Seite die Welt, auf die andere den Geist stellen und zwischen beiden einen unübersteigbaren Abgrund setzen, anstatt zu erkennen, was Providentielles in der Dualität der menschlichen Natur ist und wie diese Dualität durch die Lehren des Christenthums selbst sanctionirt ist. Die katholische Kirche betrachtete sie mit Recht als außerhalb des letzteren stehend, sie machten ihren Gegnern denselben Vorwurf. Der Anmaßung der römischen Kirche, die einzig wahre zu seyn, stellten sie eine ähnliche entgegen; sie glaubten, allein im Besitz der Gnadenmittel zu seyn, sie wollten die Kirche zu ihrer ursprünglichen Reinheit zurückführen, sie in ihrem geistigen Sinn verstehen und sie in ihrer idealen Heiligkeit und Vollkommenheit darstellen; sie warfen den Katholiken vor, sie hätten den Lehren des N. T. nicht nur viele fremdartige

Christus zu gewinnen (I. S. 145 f.). Aus dem Bisherigen ergibt sich, daß der Verfasser auf dem Standpunct eines Leger und anderer waldensischer Schriftsteller steht, wenn er gleich einige beachtenswerthe neue Zeugnisse, z. B. I. S. 38—41., namentlich S. 89. 150. das Decret Otto's IV. an den Bischof Jakobus von Turin vom Jahre 1198 aus den Archiven von Turin beibringt, worin es heißt: Nous vous mandons par l'autorité des présentes, à l'égard des hérétiques Vaudois (Valdenses) et de tous ceux qui sèment l'ivrai du mensonge dans le diocèse de Turin . . . que vous les expulsiez de tout le diocèse de Turin. Auch hat er manche früher, namentlich vom Bischof Charvaz, erhobenen Bedenken, z. B. über das Milleloquium (II. S. 365), glücklich gelöst. In Beziehung auf den Namen Waldenser behauptet er, daß derselbe ursprünglich ein Schmähname = sorcier gewesen sey. Vergl. I. S. 75 ff.

Von besonderem Interesse sind die Mittheilungen des Verfassers über die Geschichte der Waldenser, welche er treu und ausführlich erzählt. Der Anhang gibt nichts Neues (II. S. 246—379.), so leicht es auch dem Verfasser bei der Nähe seines Wohnortes bei Genf müßte gewesen seyn, die dort noch im Manuscript befindlichen Schriften der Waldenser bekannt zu machen. Eine Karte der Waldenser Thäler und ein Bild von Henri Arnaud erhöhen den Werth der Schrift, die neben denen aus älterer Zeit gar wohl bestehen kann. Möge es dem Verfasser durch seine Arbeit gelungen seyn, in seinen Stammgenossen das Andenken an ihre Vorfahren und den Eifer für ihren Glauben und ihre alten Institutionen wieder erneuert und belebt zu haben, was ein hauptsächlicher Zweck seiner Arbeit war!

3. Mehr wissenschaftlichen Gehalt hat die dritte Schrift, welche sich ebenfalls mit den Waldensern beschäftigt. Schon der Name des Verfassers, durch andere historische Arbeiten rühmlich bekannt, erweckt ein günstiges Vor-

hat; aber dennoch müssen wir das Urtheil darüber fällen, daß der Verfasser auf einem veralteten Standpuncte steht, daß er in dem Eifer, seiner Mutterkirche ein recht hohes Alterthum zu vindiciren, das Ebenmaß der historischen Genauigkeit nicht festzuhalten weiß und aus Mangel an gründlichen historischen Vorstudien, sich selbst unbewußt, Dinge behauptet, welche vor dem Forum der Kritik nicht Stand halten können. So verwechselt er beständig offenbar der katharischen Häresie zugehörige Secten mit den Waldensern (I. S. 49 ff. S. 149. und oft); diese sogenannten Häretiker waren nach ihm Freunde des Evangeliums, welche, erleuchtet durch das beinahe überall unter den Scheffel gestellte Licht, dasselbe wieder auf den Leuchter zu setzen suchten und unter dem Drucke der finsteren Macht, welche Europa bedeckte, unterlagen. So wirft er Dolcino und die Apostoliker (S. 151.), so die Albigenser (S. 152.), so Peter von Bruys und Heinrich von Lausanne (S. 55.), ja beinahe alle Ketzer des Mittelalters mit den Waldensern zusammen. Das Wappen der Grafen von Lucerne, eine Leuchte (lucerna) mit der Umschrift: Lux lucet in tenebris, das die Waldenser später zu dem ihrigen machten, bezeugt ihm das Alter der evangelischen Wahrheit in den Thälern (S. 93.); ja sogar die Stelle bei Claudius von Turin (Revenez, aveugles, à votre lumière. Revenez à celui qui illumine tout homme venant au monde. Cette lumière luit dans les ténèbres u. s. w.) erinnert ihn „fort à propos" an das Wappen der Waldenser; das Vorhandenseyn von Priestern „inconnus, signalés à l'attention et à la surveillance des prélats, comme ne relevant d'aucune église, et n'étant assujettés à aucun chef, cause pour laquelle on les appella souvent a c é p h a l e s," steht dem Verfasser in genauem Zusammenhang mit den Waldensern; sie sind geistliche Führer, ausgesandt, um den Eifer der zerstreuten (waldensischen) Gemeinden wieder anzuzünden und ihren wankenden Glauben zu beleben, so wie um neue Seelen für

könnte, sie stammen von Waldus und den gallischen Waldensern ab? Müssen nicht die zahlreichen historischen Data, daß schon früher eine Opposition gegen die römische Kirche in jenen Gegenden Italiens vorhanden gewesen sey, ganz unbeachtet bleiben, wenn man eben so gewaltsam die Waldenser in Piemont von denen in Gallien abstammen lassen will, wie die waldensischen Schriftsteller selbst ihre Kirche von einem Claudius von Turin abgeleitet wissen wollten? Wie läßt es sich erklären, daß die Waldenser von Lyon aus nach Verfluß von kaum 28 Jahren sich gerade in der Diöcese von Turin also sollten festgesetzt haben, daß Otto IV. ein Decret gegen dieselben (1198) erlassen konnte? Dazu kommt, daß bei weitem nicht alle angeführten Beweisstellen in dem Grade überzeugend sind, wie der Verfasser meint, namentlich auch in dem Abschnitt, von welchem der Verfasser (S. 31.) sagt: ad eas res pervenimus, in quibus Waldensium scripta cum libris Catholicorum maxime consentiunt. Was über die freiwillige Armuth, den Werth der Keuschheit und Jungfrauschaft, den Eid u. s. w. beigebracht ist, das ließe sich eben so gut auch aus den Schriften anderer Ketzer des Mittelalters beibringen, ohne daß dadurch eine Verwandtschaft mit Waldus und seinen Anhängern in dem Sinne des Verfassers gefolgert werden dürfte. Dessen ungeachtet sind wir dem Verfasser Dank für seine Arbeit schuldig, da ein jeder Beitrag zum völligen Ausbau erwünscht ist.

In dem letzten Kapitel (S. 36 ff.) handelt der Verfasser noch einige allgemeinere Fragen über die Abfassungszeit der Nobla Leyczon und anderer waldensischer Schriften, sowie über den Ursprung des Namens Waldenser ab. Mag man auch in Beziehung auf die erste Frage zugeben, daß darüber gestritten werden kann, ob in den Versen 6. und 7. der Nobla Leyczon die Zeit der Geburt Jesu oder die Zeit der Abfassung des N. T. verstanden werde, so ist doch von dem Verfasser der Einwurf Muston's unbeantwortet geblie-

urtheil für die von ihm erhobenen Untersuchungen. Er hatte, wie er in einer Selbstanzeige in dem litterarischen Anzeiger (1849. Nr. 57.) sagt, bis vor kurzer Zeit zu der Ansicht hingeneigt, daß im Laufe des elften und in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts einige Häretiker aufgestanden seyen, welche im Unterschiede von andern vaudes genannt wurden, und daß Waldus von Lyon aus derselben Ursache seinen Namen erhalten habe. Bei dem Lesen der waldensischen Schriften habe er allerlei Berührungspuncte zwischen den Schriften der Waldenser und den katholischen Berichten seit dem Ende des zwölften Jahrhunderts über Waldus und die von ihm ausgegangene Secte gefunden und sey zu der Ueberzeugung gekommen, daß die katholischen Berichte über Lehre und Richtung des Waldus von Lyon, seiner Anhänger und Nachfolger mit dem Inhalte der bei den Waldensern in den Thälern Piemonts und der Dauphiné gefundenen Schriften zusammenstimmen. Diese Untersuchung nun hat der Verfasser mit großem Fleiße, den einzelnen Lehr- und Glaubenssätzen Schritt vor Schritt folgend, und mit besonderer Benutzung der von dem Recensenten dem zweiten Theile seiner Geschichte der Ketzer beigeschlossenen, bisher ungedruckten waldensischen Schriften angestellt und es ist nicht zu leugnen, daß einzelne sehr auffallende Beziehungen zwischen waldensischen und katholischen Schriften sich vorfinden; es ist immerhin ein neuer Weg aufgeschlossen, auf welchem man in dieser Sache einen Schritt weiter gelangen kann. Denn zu einem völligen Abschluß scheint uns dieselbe dieser gründlichen Untersuchung ungeachtet doch nicht gelangt zu seyn. Läßt sich nämlich nicht annehmen, daß die Waldenser in Gallien, ihre Abstammung aus den piemontesischen Thälern vorausgesetzt, im Wesentlichen dieselben Ansichten gehabt und dieselben Lehren aufgestellt haben, wie die Waldenser in Piemont, und daß auch zahlreiche Belege aus den Schriften dieser letzteren beigebracht werden können, ohne daß daraus geschlossen werden

Kirchliches.

ben, daß, selbst wenn das Gedicht in der Zeit von Waldus abgefaßt worden wäre, sein Inhalt (V. 357. 358. 176. 424—427.) auf ein früheres Bestehen der Secte nothwendig hinweise. Was endlich die Ableitung des Namens Waldenser betrifft, so hat der Verfasser, wie schon vor ihm Schmidt, überzeugend dargethan, daß er nicht von Thal abgeleitet werden könne, was übrigens auch Recensent schon früher (II. S. 131.) zugegeben hat. Dadurch wird aber die Frage nach dem Alter nicht berührt.

C. U. Hahn.

Kirchliches.

mein-christlichen und die evangelisch-protestantischen Bekenntnisse aber „in gebührender Achtung gehalten" werden sollten.

Mit dieser scheinbaren Friedensformel war der Keim des Zwiespaltes gelegt; und dieser mußte nothwendig hervorbrechen, sobald dem herrschenden Rationalismus und Subjectivismus gegenüber in einem Theile der Geistlichkeit und der Kirchenglieder wieder ein bestimmteres Bewußtseyn von dem objectiv Christlichen und von den ursprünglichen evangelisch-protestantischen Lehrgrundlagen eintrat und eine lebendigere Liebe zu diesem Inhalte — ganz abgesehen von allem specifisch Lutherischen oder Reformirten — sich aufs Neue bethätigte. Diese Zeit, bedingt durch einen allgemeinen Umschwung des religiösen und theologischen Geistes im größeren deutschen Vaterlande, blieb auch für die rheinbayersche Kirche nicht aus, und zwar um so weniger, als hier das Kirchenregiment mit großer Entschiedenheit und lebhaftem Eifer auf die Wiederherstellung des kirchlichen Bekenntnisses in der Praxis der Kirche hinarbeitete. Einer solchen Hervorhebung des positiv Christlichen und Kirchlichen gegenüber, welche, auch wenn sie in der Art ihrer Bethätigung nicht fehlerfrei gewesen seyn sollte, doch im Angesichte der herrschenden Lehrwillkür ihre unzweifelhafte Berechtigung hatte, nahm nun eine weitverbreitete Partei von Geistlichen und Laien unbedingte Lehrfreiheit in Anspruch, betrachtete die unirte pfälzische Kirche als völlig losgebunden von jeglichem Bekenntniß und trat theilweise auch mit Lehren hervor, die mit den Grundlagen des evangelischen Bekenntnisses im offenen Widerspruch standen. Es entspann sich ein Streit, der nicht nur mit Heftigkeit geführt, sondern auch „aus dem Gremium der Geistlichen, aus der Rathsstube der Wissenschaft auf das Forum des Volkes verschleppt wurde" a); es vereinigte sich damit zugleich das Streben,

a) S. den angef. Aufsatz der deutschen V.-J.-Schrift, S. 113.

die pfälzische Kirche von dem auf das Bekenntniß dringenden Oberconsistorium ganz abzulösen und, getrennt von der jenseitigen bayerschen Landeskirche, als eine völlig unabhängige, sich selbst regierende zu constituiren.

Die im März 1848 eingetretene politische Bewegung that diesen Bestrebungen einen mächtigen Vorschub und das Verlangen nach Umänderungen war um so weniger schlechthin zurückzuweisen, als ein wirkliches, auch von den Bekenntnißfreunden empfundenes Bedürfniß nach manchen kirchlichen Verbesserungen vorhanden war. Auf Veranlassung einer Sturmpetition ward eine außerordentliche Generalsynode bewilligt, die im October 1848, zum ersten Male öffentlich, in Speier abgehalten wurde. Diese Synode beantragte die Trennung von dem bisherigen Verbande mit der jenseitigen Landeskirche und deren Oberconsistorium, stellte eine Commission zur Revision der Kirchenverfassung auf, und entwarf einen neuen Wahlmodus für Presbyterien und Synoden, welcher, nach dem Vorbild politischer Wahlen von der breitesten Basis ausgehend, das geistliche und conservative Element möglichst zurückdrängte und das weltliche, bewegliche hervorhob. Die Beschlüsse dieser Generalsynode, wie wenig sie sich auch durch ihren innern Werth empfahlen, erhielten die königliche Sanction. Die Trennung wurde vollzogen, die Presbyterien und Synoden wurden nach dem neuen Wahlmodus erneuert, und die aus zwei Geistlichen, Pfarrer Schmitt und Germann, und zwei weltlichen Mitgliedern, Notar Hoseus und Advocat Böcking, gebildete Commission trat zusammen, um ihre Arbeiten zu beginnen. Ihre Aufgabe war, einen Entwurf zur Revision der bestehenden Verfassung zu liefern; in der That aber übten sie ihr Mandat so, daß sie das Project zu einer ganz neuen Gestaltung der rheinpfälzischen Kirche nach allen Kategorien der Lehre, des Cultus und der Verfassung vorlegten, wie denn auch das Ganze §. 126. mit den Worten

schließt: „die Vereinigungsurkunde vom 10. October 1818 tritt sofort außer Wirksamkeit."

Dieser Entwurf, bereits den Diöcesan-Synoden zur Begutachtung übermacht, soll nun auch der gesetzlich demnächst zu berufenden ordentlichen Generalsynode zur Berathung und Beschlußfassung dargeboten werden. Nach den bisherigen Vorgängen und bei der vorherrschenden Stimmung mag seine Annahme nicht gewiß, aber doch, wenn nicht eine besondere Wendung eintritt, auch nicht unwahrscheinlich seyn.

Inzwischen haben sich 76 achtbare Geistliche und Laien, die letzteren meist Synodalmitglieder, lebhaft durchdrungen von dem Bewußtseyn der Gefahr, welche ihrer Kirche aus der Annahme des Entwurfs erwachsen würde, in einem herzlichen, dringenden Gesuche an die theologischen Facultäten des evangelischen Deutschlands gewendet, um sich eine Begutachtung des Entwurfes zu erwirken. Unsre Facultät ist freudig und ohne Zaudern auf diese brüderliche Bitte eingegangen, und das Ergebniß ihrer Berathung ist es, welches ich in den nachfolgenden Blättern vorlegen darf. Ich thue dieß mit der Hoffnung, daß unsre Stimme durch zahlreiche andere Stimmen desselben Sinnes werde verstärkt werden. Daß irgend eine Facultät den Entwurf ganz billigen werde, kann ich kaum denken; daß dagegen die meisten und manche wohl noch stärker, als es in unserem Votum geschieht, die Verwerfung desselben beantragen werden, steht mit Bestimmtheit zu erwarten. Vielleicht tritt dann eben dadurch die oben angedeutete Wendung ein.

Da ich nicht annehmen kann, daß der Entwurf der Mehrzahl der Leser im Einzelnen bekannt und gegenwärtig ist, eine solche Kenntniß aber doch erfordert wird, um der Kritik die gehörige Grundlage zu geben: so erlaube ich mir, die Mittheilung des Gutachtens durch einen Abdruck des Entwurfes einzuleiten.

---

die pfälzische Kirche von dem auf das Bekenntniß dringenden Oberconsistorium ganz abzulösen und, getrennt von der jenseitigen bayerschen Landeskirche, als eine völlig unabhängige, sich selbst regierende zu constituiren.

Die im März 1848 eingetretene politische Bewegung that diesen Bestrebungen einen mächtigen Vorschub und das Verlangen nach Umänderungen war um so weniger schlechthin zurückzuweisen, als ein wirkliches, auch von den Bekenntnißfreunden empfundenes Bedürfniß nach manchen kirchlichen Verbesserungen vorhanden war. Auf Veranlassung einer Sturmpetition ward eine außerordentliche Generalsynode bewilligt, die im October 1848, zum ersten Male öffentlich, in Speier abgehalten wurde. Diese Synode beantragte die Trennung von dem bisherigen Verbande mit der jenseitigen Landeskirche und deren Oberconsistorium, stellte eine Commission zur Revision der Kirchenverfassung auf, und entwarf einen neuen Wahlmodus für Presbyterien und Synoden, welcher, nach dem Vorbild politischer Wahlen von der breitesten Basis ausgehend, das geistliche und conservative Element möglichst zurückdrängte und das weltliche, bewegliche hervorhob. Die Beschlüsse dieser Generalsynode, wie wenig sie sich auch durch ihren innern Werth empfahlen, erhielten die königliche Sanction. Die Trennung wurde vollzogen, die Presbyterien und Synoden wurden nach dem neuen Wahlmodus erneuert, und die aus zwei Geistlichen, Pfarrer Schmitt und Germann, und zwei weltlichen Mitgliedern, Notar Hoseus und Advocat Böcking, gebildete Commission trat zusammen, um ihre Arbeiten zu beginnen. Ihre Aufgabe war, einen Entwurf zur Revision der bestehenden Verfassung zu liefern; in der That aber übten sie ihr Mandat so, daß sie das Project zu einer ganz neuen Gestaltung der rheinpfälzischen Kirche nach allen Kategorien der Lehre, des Cultus und der Verfassung vorlegten, wie denn auch das Ganze §. 126. mit den Worten

schließt: „die Vereinigungsurkunde vom 10. October 1818 tritt sofort außer Wirksamkeit."

Dieser Entwurf, bereits den Diöcesan-Synoden zur Begutachtung übermacht, soll nun auch der gesetzlich demnächst zu berufenden ordentlichen Generalsynode zur Berathung und Beschlußfassung dargeboten werden. Nach den bisherigen Vorgängen und bei der vorherrschenden Stimmung mag seine Annahme nicht gewiß, aber doch, wenn nicht eine besondere Wendung eintritt, auch nicht unwahrscheinlich seyn.

Inzwischen haben sich 76 achtbare Geistliche und Laien, die letzteren meist Synodalmitglieder, lebhaft durchdrungen von dem Bewußtseyn der Gefahr, welche ihrer Kirche aus der Annahme des Entwurfs erwachsen würde, in einem herzlichen, dringenden Gesuche an die theologischen Facultäten des evangelischen Deutschlands gewendet, um sich eine Begutachtung des Entwurfes zu erwirken. Unsre Facultät ist freudig und ohne Zaudern auf diese brüderliche Bitte eingegangen, und das Ergebniß ihrer Berathung ist es, welches ich in den nachfolgenden Blättern vorlegen darf. Ich thue dieß mit der Hoffnung, daß unsre Stimme durch zahlreiche andere Stimmen desselben Sinnes werde verstärkt werden. Daß irgend eine Facultät den Entwurf ganz billigen werde, kann ich kaum denken; daß dagegen die meisten und manche wohl noch stärker, als es in unserem Votum geschieht, die Verwerfung desselben beantragen werden, steht mit Bestimmtheit zu erwarten. Vielleicht tritt dann eben dadurch die oben angedeutete Wendung ein.

Da ich nicht annehmen kann, daß der Entwurf der Mehrzahl der Leser im Einzelnen bekannt und gegenwärtig ist, eine solche Kenntniß aber doch erfordert wird, um der Kritik die gehörige Grundlage zu geben: so erlaube ich mir, die Mittheilung des Gutachtens durch einen Abdruck des Entwurfes einzuleiten.

II. Der Verfassungsentwurf für die rheinbayersche Kirche.

A. **Allgemeine Bestimmungen.** §. 1. Die Protestanten der Pfalz wollen fest und brüderlich vereinigt seyn und bleiben, als **protestantisch=evangelisch=christliche Kirche.** §. 2. Dieselbe bildet einen Theil der **evangelisch=protestantischen Gesammtkirche.** §. 3. Dieselbe erkennt als Glaubensgrund und **Lehrnorm** allein die heilige Schrift an.

B. **Von der kirchlichen Lehre.** §. 4. **Kirchenlehre** der protestantisch=evangelisch=christlichen Kirche der Pfalz ist das Wort Gottes, wie dasselbe in den klaren Aussprüchen der heiligen Schrift und insbesondere des neuen Testamentes enthalten ist. §. 5. Das Lehren und Predigen gründet sich auf die Kirchenlehre. §. 6. Dem religiösen Kirchen= und Schulunterrichte dürfen nur Bücher, welche die Generalsynode eingeführt hat, den Predigten nur biblische Texte zu Grunde gelegt werden. §. 7. Glaubens= und Gewissensfreiheit ist als persönliches, inneres Heiligthum jedem Kirchengliede gesichert.

C. **Von dem öffentlichen Gottesdienste und anderen kirchlichen Handlungen.** §. 8. Bei allen kirchlichen Handlungen muß die eingeführte Agende gebraucht werden. §. 9. Die Amtstracht der Geistlichen bei allen kirchlichen Verrichtungen ist der Kirchenrock.

I. Von dem öffentlichen Gottesdienste. §. 10. An allen Sonn= und Festtagen, sowohl Vor= als Nachmittags, werden die gebräuchlichen, öffentlichen, gottesdienstlichen Versammlungen gehalten. Festtage sind: Weihnachten, Neujahrstag, Charfreitag, Ostern, Christi Himmelfahrt, Pfingsten, das Erntedank= und das Reformationsfest. §. 11. Die gottesdienstliche Erbauung in den öffentlichen Versammlungen wird durch Gesang, Gebet und Predigt vollbracht. Den Anfang macht ein gemeinschaftlicher Gesang aus dem

ingeführten Gesangbuche; dieser wird durch das von dem Pfarrer an dem Altare zu sprechende Gebet unterbrochen und sodann wieder fortgesetzt. Hierauf folgt die Predigt, nach deren Beendigung das übliche Kirchengebet von der Kanzel gesprochen wird, welches mit dem Gebete des Herrn, Matth. 6. V. 9–13., schließt. Nach abermaligem Gesange wird der übliche Kirchensegen an dem Altare gesprochen und die Versammlung entlassen. Während des Gebetes des Herrn bei dem Vormittagsgottesdienste wird eine Glocke angezogen. Bei dem Gottesdienste an Sonntag-Nachmittagen und Werktagen unterbleibt dieses Läuten, so wie das Altargebet. Die verschiedenen Theile der gottesdienstlichen Feier sollen in einem richtigen Verhältnisse und Zeitmaße zu einander stehen. §. 12. Verkündigungen, die nur kirchliche Gegenstände betreffen dürfen, finden bei den Sonntag-Vormittag-Gottesdiensten von der Kanzel, nach dem Gebete statt. §. 13. Die innere Einrichtung und Verzierung der Kirchen soll den Grundsätzen der protestantisch-evangelisch-christlichen Kirche entsprechen, daher von edler Einfachheit seyn, und nicht an ehemalige, dieser Kirche fremde Lehrsätze erinnern; Orgeln, Crucifixe, Altargemälde aus der biblischen Geschichte und andre bisher übliche Verzierungen sind da, wo sie bisher waren, oder von der Gemeinde gewünscht werden, nicht ausgeschlossen.

II. Von den besonderen kirchlichen Handlungen. §. 14. Die besonderen kirchlichen Handlungen, so weit solche in der Kirche vorgenommen werden, finden nach dem Schlusse des gewöhnlichen Gottesdienstes statt.

a. Von der Feier der Sacramente. §. 15. Die evangelisch-protestantisch-christliche Kirche feiert unter dem Namen der Sacramente zwei von Christus selbst angeordnete Handlungen: die heilige Taufe und das heilige Abendmahl. §. 16. Nur die ordinirten Geistlichen sind zur Verwaltung der Sacramente berechtigt.

1. Von der heiligen Taufe. §. 17. Die heilige Taufe ist die feierliche Aufnahme in die christliche Kirchengesellschaft. §. 18. Die Taufhandlung wird nach einer angemessenen Anrede und einem Gebete unter dreimaliger Benetzung mit Wasser und Aussprechen der Worte Matth. 28. V. 19: „Ich taufe dich in dem Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes," durch den Pfarrer der Gemeinde, oder mit dessen Genehmigung durch einen anderen Pfarrer verrichtet. Das sogenannte apostolische Glaubensbekenntniß muß, wenn es von den Eltern gewünscht wird, gesprochen werden. §. 19. Zu Taufpathen, deren nicht weniger als zwei, und nicht mehr als vier seyn sollen, wovon der Vater des Kindes jedoch einer seyn darf, können confirmirte Glieder jeder christlichen Kirche gewählt werden. Dieselben können sich nöthigenfalls vertreten lassen. §. 20. Die Taufe soll in der Regel am Sonntage in der Kirche oder in dem dazu bestimmten kirchlichen Gebäude, doch kann sie auch auf Verlangen der Betheiligten in deren Wohnung vorgenommen werden. §. 21. Die protestantisch-evangelisch-christliche Kirche nimmt keine Nothtaufe an.

2. Von dem heiligen Abendmahl. §. 22. Das heilige Abendmahl ist ein Fest des Gedächtnisses an Jesum und der seligsten Vereinigung mit dem für die Menschen in den Tod gegebenen, vom Tode auferweckten, zu seinem und ihrem Vater aufgenommenen Erlöser derselben, der bei ihnen ist, alle Tage, bis an der Welt Ende. — Die Mitglieder der Kirche erklären sich dabei öffentlich für seine Bekenner. — §. 23. Dem Abendmahle in angemessener Zeit vorausgehend wird die Vorbereitung gehalten, als gemeinsame Ermunterung zu der 1 Korinth. 11. V. 28. für nothwendig erkannten Selbstprüfung. §. 24. Die Abendmahlsfeier wird eingeleitet durch Anrede und Gebet, woran sich die Einsetzungsworte nach 1 Korinth. 11. V. 23 — 25. anschließen. Die Handlung selbst geschieht mittelst Austheilung von Brod und Wein. Das Brod ist einfaches, in Stückchen geschnittenes

ches Gut derselben. §. 44. Jeder einzelnen Kirchengemeinde bleibt das besondere Vermögen gewährleistet.

F. Von der Vertretung und Verwaltung der Kirche. §. 45. Die Kirchengewalt beruht hinsichtlich aller inneren Angelegenheiten, nämlich der Gesetzgebung und Leitung in Lehre, Cultus und Verfassung, lediglich in der Kirche, als der Gesammtheit der Glaubensgenossen. §. 46. Die Kirche erkennt das weltliche Schutz- und Aufsichtsrecht der Staatsregierung im Aeußeren an, mit der Verpflichtung für dieselbe, die Kirche in ihren Rechten gegen jede Beeinträchtigung zu schützen, und mit der Berechtigung, möglichen Verletzungen der Staatsgesetze und Beeinträchtigungen des Staatszweckes von Seiten der Kirche entgegenzutreten.

I. Von der Vertretung der Kirche. §. 47. Die Vertretung der Kirche geschieht durch Presbyterien, Bezirkssynoden und die Generalsynode.

a. Von den Presbyterien. §. 48. In jeder einzelnen Kirchengemeinde besteht ein Presbyterium. Dieses hat in Gemeinden bis zu 500 Seelen vier, bis zu 1000 sechs, bis zu 2000 acht, bis zu 4000 zehn und in solchen von größerer Seelenzahl 12 Mitglieder, ausschließlich sämmtlicher Pfarrer, welche als solche ebenfalls Mitglieder des Presbyteriums sind. Gehören zu einer Kirchengemeinde mehrere Orte, so werden die Presbyter nach der Seelenzahl unter dieselben vertheilt, und die oben festgesetzte Zahl kann in diesem Falle so weit erhöht werden, daß mindestens jeder einzelne Ort von wenigstens 100 Seelen einen Presbyter zu wählen hat. §. 49. Wahlberechtigt ist jeder selbstständige, volljährige Ortseinwohner, der zur vereinigten Kirche gehört. §. 50. Wählbar ist jeder selbständige, unbescholtene, religiös und kirchlich gesinnte Ortseinwohner, welcher zur vereinigten Kirche gehört, sofern er das 30. Lebensjahr zurückgelegt hat und nicht wegen Verbrechen oder wegen des Vergehens der Fälschung, des Betrugs, des Diebstahls, der Unterschlagung oder der Sittenverletzung verurtheilt worden ist. Das Ur-

besonderen Gründen kann das Consistorium die Confirmation Einzelner auch früher gestatten.

2. Von der kirchlichen Trauung. §. 34. Die kirchliche Trauung ist die Einsegnung der Ehe, als einer von Gott geheiligten Verbindung. §. 35. Dieselbe kann nur stattfinden nach einem einmaligen kirchlichen Aufgebote in den Gemeinden der Brautleute. §. 36. Die Trauung geschieht durch einen ordinirten Geistlichen, öffentlich in der Kirche; doch kann sie unter Berücksichtigung der Verhältnisse auch außerhalb derselben stattfinden. §. 37. Dieselbe wird durch den Ortsgeistlichen eines der Brautleute, ausnahmsweise, nur mit schriftlicher Genehmigung der zuständigen Pfarrer, die jedoch niemals verweigert werden kann, durch einen anderen Geistlichen vorgenommen.

3. Von der Beerdigung. §. 38. Bei der Beerdigung sind der Ortsgebrauch, die örtlichen Verhältnisse und die Wünsche der Betheiligten zu berücksichtigen; hiernach haben Pfarrer und Presbyterien mit umsichtiger Amtsklugheit zu verfahren.

4. Von der Ordination. §. 39. Durch die Ordination wird der Geistliche zur Verrichtung aller kirchlichen Handlungen berechtigt. §. 40. Dieselbe muß der Uebernahme eines geistlichen Amtes vorausgehen. §. 41. Die Ordination wird nach Anordnung des Consistoriums durch den betreffenden Dekan, oder in dessen Verhinderung durch einen von dem letztern zu beauftragenden Geistlichen in öffentlicher Kirche vorgenommen.

D. Von dem religiösen Unterrichte. §. 42. Der schrift- und vernunftgemäße Unterricht in der Religions- und Sittenlehre soll in Kirchen und Schulen mit großer Sorgfalt gepflegt und, so viel nur immer möglich, durch die Pfarrer ertheilt werden.

E. Von dem Kirchenvermögen. §. 43. Das gesammte Vermögen der Kirche ist ein gemeinschaftli-

des Gut derselben. §. 44. Jeder einzelnen Kirchengemeinde bleibt das besondere Vermögen gewährleistet.

F. Von der Vertretung und Verwaltung der Kirche. §. 45. Die Kirchengewalt beruht hinsichtlich aller inneren Angelegenheiten, nämlich der Gesetzgebung und Leitung in Lehre, Cultus und Verfassung, lediglich in der Kirche, als der Gesammtheit der Glaubensgenossen. §. 46. Die Kirche erkennt das weltliche Schutz- und Aufsichtsrecht der Staatsregierung im Aeußeren an, mit der Verpflichtung für dieselbe, die Kirche in ihren Rechten gegen jede Beeinträchtigung zu schützen, und mit der Berechtigung, möglichen Verletzungen der Staatsgesetze und Beeinträchtigungen des Staatszweckes von Seiten der Kirche entgegenzutreten.

I. Von der Vertretung der Kirche. §. 47. Die Vertretung der Kirche geschieht durch Presbyterien, Bezirkssynoden und die Generalsynode.

a. Von den Presbyterien. §. 48. In jeder einzelnen Kirchengemeinde besteht ein Presbyterium. Dieses hat in Gemeinden bis zu 500 Seelen vier, bis zu 1000 sechs, bis zu 2000 acht, bis zu 4000 zehn und in solchen von größerer Seelenzahl 12 Mitglieder, ausschließlich sämmtlicher Pfarrer, welche als solche ebenfalls Mitglieder des Presbyteriums sind. Gehören zu einer Kirchengemeinde mehrere Orte, so werden die Presbyter nach der Seelenzahl unter dieselben vertheilt, und die oben festgesetzte Zahl kann in diesem Falle so weit erhöht werden, daß mindestens jeder einzelne Ort von wenigstens 100 Seelen einen Presbyter zu wählen hat. §. 49. Wahlberechtigt ist jeder selbstständige, volljährige Ortseinwohner, der zur vereinigten Kirche gehört. §. 50. Wählbar ist jeder selbständige, unbescholtene, religiös und kirchlich gesinnte Ortseinwohner, welcher zur vereinigten Kirche gehört, sofern er das 30. Lebensjahr zurückgelegt hat und nicht wegen Verbrechen oder wegen des Vergehens der Fälschung, des Betrugs, des Diebstahls, der Unterschlagung oder der Sittenverletzung verurtheilt worden ist. Das Ur-

theil über die Religiosität, Kirchlichkeit und Unbescholtenheit bleibt dem gesunden und religiösen Sinne der Wähler vorbehalten, und keine Wahl kann in dieser Beziehung beanstandet werden. §. 51. Die Wahl hat an demjenigen Orte statt, für welchen die Presbyter zu wählen sind, und wird durch den betreffenden Pfarrer, — wenn mehrere vorhanden sind, durch den von der vorgesetzten Kirchenbehörde bezeichneten, geleitet. Demselben werden von Seiten der anwesenden Wähler zwei Mitglieder der Kirchengemeinde beigegeben, welche gemeinschaftlich mit demselben und in letzter Instanz alle hinsichtlich des activen Wahlrechts sich ergebenden Schwierigkeiten entscheiden. Der Tag, Anfang und Schluß der Wahlverhandlung soll mindestens am Sonntage vorher von der Kanzel verkündigt werden. Die Wahl geschieht mittelst unterschriebener, persönlich zu überreichender Stimmzettel; kann der Wähler nicht schreiben, so ist dessen Unterschrift durch eine dem Wahlausschusse mündlich abzugebende Erklärung zu ersetzen. Einfache Stimmenmehrheit genügt; bei Stimmengleichheit entscheidet das Loos. §. 52. Die Wahlen bedürfen zu ihrer Gültigkeit nicht der Bestätigung durch die vorgesetzten Kirchenbehörden; doch werden die Wahlverhandlungen dem Dekanate zur Einsicht mitgetheilt. Ueber alle Anstände entscheidet die Bezirkssynode. §. 53. Der Ausschluß eines Presbyters kann nur durch den Dekanatsausschuß ausgesprochen werden, und nur dann, wenn eine der im §. 50. bezeichneten Verurtheilungen erst nach der Wahl erfolgt oder bekannt wird. §. 54. Wenn eine Presbyterstelle durch Austritt, Ausschluß, Tod oder auf sonstige Weise erledigt wird, so tritt dasjenige Kirchenglied in das Presbyterium ein, welches zunächst die meisten Stimmen erhalten hat. §. 55. Das Presbyterium wird alle sechs Jahre erneuert. Die Abgehenden sind immer wieder wählbar. §. 56. Eine Auflösung des Presbyteriums kann nur durch den Ausschuß der Bezirkssynoden und bei einer nur innerhalb acht Tage zulässigen Beschwerde durch denjenigen der General-

Antrag aneignet, an sie gebracht werden, in Verhandlung zu treten und die geeigneten Anträge zu stellen. Die Bezirkssynode wird mittelst eines Gebetes eröffnet; Gottesdienst und wissenschaftliche Vorträge finden bei derselben nicht statt.

c. Von der Generalsynode. §. 75. Die Generalsynode wird aus gewählten Mitgliedern, welche zur Hälfte dem geistlichen, zur Hälfte dem weltlichen Stande angehören, so wie aus den Mitgliedern des Consistoriums, welche derselben mit berathender Stimme beiwohnen, gebildet. §. 76. Jede Bezirkssynode wählt für jede 15000 Seelen ihres Sprengels ein geistliches und ein weltliches Mitglied, wobei jedoch 7500 Seelen und darüber für voll gezählt werden. Außerdem wird in getrennter Wahlhandlung eine gleiche Anzahl von Ersatzmännern gewählt. §. 77. Wählbar als geistliches Mitglied und als dessen Ersatzmann ist jeder in kirchlicher Function stehende, angestellte Pfarrer der Pfalz, mit Ausnahme der geistlichen Collegialmitglieder des Consistoriums. §. 78. Wählbar als weltliches Mitglied und als dessen Ersatzmann ist jedes in der Pfalz wohnhafte Glied der vereinigten Kirche von weltlichem Stande, mit Ausnahme der weltlichen Glieder des Consistoriums, jedoch unter den im §. 50. und 66. enthaltenen Beschränkungen. §. 79. Die Wahl findet mittelst numerirter, nicht unterschriebener, persönlich abzugebender Wahlzettel nach absoluter Stimmenmehrheit statt. Die Wahlzettel werden, so wie das Wahlresultat, sofort eröffnet. Die Wahlen bedürfen zu ihrer Gültigkeit nicht der Bestätigung der vorgesetzten Kirchenbehörde; jedoch werden die Wahlprotokolle sammt den durch den Vorsitzenden, zwei geistliche und zwei weltliche Mitglieder sogleich zu versiegelnden Stimmzetteln dem königl. Consistorium mitgetheilt. Ueber alle Anstände entscheidet die Generalsynode. §. 80. Für jede ordentliche Generalsynode finden neue Wahlen durch die Bezirkssynoden statt. §. 81. Die Generalsynode wird alle 3 Jahre, den ersten Sonntag des Monates September, am Sitze des Consistoriums ver-

in getrennter Wahlhandlung eine gleiche Anzahl von Ersatzmännern gewählt. §. 66. Wählbar ist jedes Kirchenglied des betreffenden Dekanats von weltlichem Stande, wozu auch diejenigen Pfarramtscandidaten gerechnet werden, welche Aemter bekleiden, deren Besetzung durch Geistliche nicht vorgeschrieben ist, jedoch unter den im §. 50. enthaltenen Beschränkungen. §. 67. Die Wahl findet nach absoluter Stimmenmehrheit an dem Orte des wählenden Presbyteriums statt. §. 68. Hinsichtlich der Gültigkeit der Wahl, der Vorlage der Wahlprotokolle, der Entscheidung von Anständen und des Ausschlusses der Mitglieder der Bezirkssynode gelten die in den §§. 52. und 53. für die Presbyterien aufgestellten Bestimmungen. §. 69. Die Bezirkssynode wird alle 3 Jahre in Beziehung auf die weltlichen Mitglieder erneuert. Die Abgehenden sind immer wieder wählbar. §. 70. Den Vorsitz führt der Dekan oder dessen Stellvertreter, in Verhinderung derselben derjenige, welchen die Synode aus ihrer Mitte hierzu wählt. Außerdem wählt die Synode aus ihrer Mitte zwei Schriftführer. §. 71. Die Bezirkssynode versammelt sich am Sitze des Dekanates jährlich den ersten Montag nach Pfingsten; außerordentlicherweise, so oft es die zuständige Behörde oder die Hälfte der Synodalmitglieder verlangen. §. 72. Einfache Stimmenmehrheit entscheidet in allen nicht besonders ausgenommenen Fällen, bei Stimmengleichheit der Vorsitzende. §. 73. Die Sitzungen sind öffentlich; auf den Antrag eines Viertheils der Anwesenden kann jedoch durch einen in geheimer Sitzung zu fassenden Beschluß die Oeffentlichkeit aufgehoben werden. §. 74. Die Bezirkssynode hat von dem Zustande der Gemeinden in Beziehung auf Vermögen, kirchliche Ordnung, Sittlichkeit, Religiosität und religiösen Unterricht Kenntniß zu nehmen, über alle Angelegenheiten der Gesammtkirche und des Bezirkes, die entweder von den Kirchenbehörden, einem Mitgliede der Bezirkssynode, von den Presbyterien oder jedem einzelnen Gemeindegliede, sofern ein Mitglied der Synode sich dessen

der Generalsynode zu verschaffen. §. 89. Gegen alle Beschlüsse steht dem Consistorium ein aufschiebendes Veto zu, welches jedoch nur in den dem Schlusse der Generalsynode folgenden vier Wochen ausgeübt werden kann. In diesem Falle müssen die betreffenden Gegenstände der nächsten Synode wiederholt vorgelegt werden, welche sodann endgültige Beschlüsse faßt. §. 90. Die Mitglieder der Generalsynode beziehen angemessene Reiseentschädigung und Tagegelder.

II. Von der Verwaltung der Kirche. §. 91. Die Verwaltung der Kirche geschieht durch das Consistorium, die Dekanate und Pfarrämter; dieselben handeln im Namen und Auftrage der Kirche und sind derselben verantwortlich.

a. Von dem Consistorium und dem ihm beigegebenen Ausschusse. 1. Von dem Consistorium. §. 92. Das Consistorium, die oberste Vollziehungs-, Verwaltungs- und Aufsichtsbehörde, besteht aus zwei weltlichen und drei geistlichen Räthen, welche dieses Amt als ein selbständig-kirchliches und nicht als eine Nebenfunction bekleiden. §. 93. Die Mitglieder und der Secretär des Consistoriums werden von diesem und dem dazu gehörigen Ausschusse vorgeschlagen und von dem Könige in unwiderruflicher Eigenschaft ernannt. Einer der weltlichen Räthe wird von dem Könige als Vorstand ernannt. §. 94. Dem Consistorium liegt es ob, die Gesetze der Kirche zu veröffentlichen und zu vollziehen, die dazu nöthigen Vorschriften und Anweisungen zu erlassen, über deren Beobachtung zu wachen, Verletzungen derselben zur Strafe zu ziehen; über das ganze Kirchenwesen die Verwaltung zu führen, demnach Kirchenvisitationen vorzunehmen, die Aufsicht zu üben über die Kirchenverfassung, Kirchenordnung, Kirchenzucht, Gottesdienst, Ertheilung des religiösen Unterrichtes, Prüfung und Ordination der Pfarramtscandidaten, Erledigung und Wiederbesetzung der Pfarreien, Einführung, Betragen und Amtsführung der Geistlichen, Fatirung und Ver-

sammelt; außerordentlicherweise, so oft es die zuständige Behörde für nöthig erachtet. §. 82. Die Versammlung wählt, unter Vorsitz des ältesten Mitgliedes, aus ihrer Mitte mit absoluter Stimmenmehrheit den Vorsitzenden, einen Stellvertreter desselben und vier Schriftführer. §. 83. Zur gültigen Beschlußfassung ist die Anwesenheit von zwei Drittheilen der stimmfähigen Mitglieder nöthig. Einfache Stimmenmehrheit entscheidet, bei Stimmengleichheit der Vorsitzende. §. 84. Die Generalsynode verhandelt nach einer von ihr, unter Vorbehalt des königlichen placet beschlossenen Geschäftsordnung. §. 85. Die Sitzungen sind öffentlich; auf den Antrag eines Viertheils der Anwesenden kann jedoch, durch einen in geheimer Sitzung zu fassenden Beschluß, die Oeffentlichkeit aufgehoben werden. §. 86. Die Dauer der Generalsynode, welche mit einem feierlichen Gottesdienste beginnt und endigt, soll in der Regel 14 Tage nicht überschreiten. Zur Verlängerung derselben ist die Einwilligung des königlichen Bevollmächtigten nothwendig. §. 87. Die gesetzgebende Gewalt der Kirche ruht ausschließlich in der Generalsynode. — Derselben steht die Befugniß zu, über alle Angelegenheiten der Kirche zu berathen und Anträge zu stellen, in letzter Instanz über alle anhängigen Lehrstreitigkeiten zu beschließen, und die Verwaltung des gesammten Kirchenvermögens, der allgemeinen Pfarrwitwenkasse und der damit in Verbindung stehenden besonderen Stiftungen zu überwachen. Zur Einbringung von Bitten, Anträgen und Beschwerden sind berechtigt: das Consistorium, die Bezirkssynoden, Presbyterien, die Mitglieder der Generalsynode und jedes einzelne Kirchenglied, sofern sich ein Mitglied der Generalsynode dieselben aneignet. Ueber deren Zulässigkeit entscheidet diese selbst. Die Beschlüsse derselben in allen inneren Angelegenheiten der Kirche sind entscheidend und bedürfen zur Vollziehung nur des königlichen placet. §. 88. Dem Staate steht es frei, durch einen königlichen Commissär sich amtliche Kenntniß von den Verhandlungen

er Generalsynode zu verschaffen. §. 89. Gegen alle Beschlüsse steht dem Consistorium ein aufschiebendes Veto zu, welches jedoch nur in den dem Schlusse der Generalsynode folgenden vier Wochen ausgeübt werden kann. In diesem Falle müssen die betreffenden Gegenstände der nächsten Synode wiederholt vorgelegt werden, welche sodann endgültige Beschlüsse faßt. §. 90. Die Mitglieder der Generalsynode beziehen angemessene Reiseentschädigung und Tagegelder.

II. Von der Verwaltung der Kirche. §. 91. Die Verwaltung der Kirche geschieht durch das Consistorium, die Dekanate und Pfarrämter; dieselben handeln im Namen und Auftrage der Kirche und sind derselben verantwortlich.

a. Von dem Consistorium und dem ihm beigegebenen Ausschusse. 1. Von dem Consistorium. §. 92. Das Consistorium, die oberste Vollziehungs-, Verwaltungs- und Aufsichtsbehörde, besteht aus zwei weltlichen und drei geistlichen Räthen, welche dieses Amt als ein selbständig-kirchliches und nicht als eine Nebenfunction bekleiden. §. 93. Die Mitglieder und der Secretär des Consistoriums werden von diesem und dem dazu gehörigen Ausschusse vorgeschlagen und von dem Könige in unwiderruflicher Eigenschaft ernannt. Einer der weltlichen Räthe wird von dem Könige als Vorstand ernannt. §. 94. Dem Consistorium liegt es ob, die Gesetze der Kirche zu veröffentlichen und zu vollziehen, die dazu nöthigen Vorschriften und Anweisungen zu erlassen, über deren Beobachtung zu wachen, Verletzungen derselben zur Strafe zu ziehen; über das ganze Kirchenwesen die Verwaltung zu führen, demnach Kirchenvisitationen vorzunehmen, die Aufsicht zu üben über die Kirchenverfassung, Kirchenordnung, Kirchenzucht, Gottesdienst, Ertheilung des religiösen Unterrichtes, Prüfung und Ordination der Pfarramtscandidaten, Erledigung und Wiederbesetzung der Pfarreien, Einführung, Betragen und Amtsführung der Geistlichen, Fatirung und Ver-

änderung der Pfarreinkünfte, Dispensationen, Pfarrwittwen- und Pensionsanstalten, die Verbindung der Kirche mit dem Staate zu vermitteln, die gemischten kirchlichen Angelegenheiten mit der Staatsregierung zu erledigen, die Rechte und Verbindlichkeiten der Kirche dem Staate gegenüber auszuüben und die Kirche gegenüber anderen Kirchengesellschaften zu vertreten und vor Beeinträchtigung zu schützen: alles dieses nach Maßgabe der besonderen, hierüber bestehenden Vorschriften.

2. Von dem dem Consistorium beigegebenen Ausschusse. §. 95. Dem Consistorium wird ein Ausschuß von sechs Mitgliedern, zur Hälfte geistlichen, zur Hälfte weltlichen Standes, beigegeben, welcher von jeder ordentlichen Generalsynode zugleich mit einem weltlichen und einem geistlichen Ersatzmanne aus sämmtlichen Kirchengliedern gewählt wird und bis zur Wahl eines neuen Ausschusses in Wirksamkeit bleibt. Den Vorsitz führt der Vorstand des Consistoriums, welcher denselben, so oft es nöthig ist, einberuft. §. 96. Das Consistorium ist befugt, den Ausschuß in allen Fällen zur Berathung beizuziehen. §. 97. Das Consistorium, gemeinschaftlich mit dem Ausschusse, berathet und beschließt über alle Gegenstände der kirchlichen Strafgewalt, macht die Vorschläge zur Besetzung der bei dem Consistorium erledigten Raths- und Secretärstellen, so wie der Dekanate, und setzt die Qualificationsnoten der Geistlichen fest. §. 98. Zur Prüfung der Pfarramtscandidaten sind von dem Consistorium jedesmal zwei geistliche Ausschußmitglieder (nach Antrag der geistlichen Ausschußmitglieder ein geistliches und ein weltliches Ausschußmitglied) beizuziehen, welche mit demselben die Prüfungscommission bilden. §. 99. Die Mitglieder des Ausschusses beziehen angemessene Reiseentschädigung und Tagegelder.

b. Von dem Dekanate und dem ihm beigegebenen Ausschusse. 1. Von dem Dekanate. §. 100. Die dem Consistorium zunächst untergeordnete Verwaltungsbehörde ist das

Dekanat. §. 101. Der Dekan wird auf Vorschlag der betreffenden Kirchenstelle durch den König aus den Pfarrern des Dekanates in unwiderruflicher Eigenschaft ernannt und bezieht statt der Reiseentschädigungen und Bureaukosten den dafür bestimmten Gehalt. §. 102. Das Dekanat, als Mittelbehörde zwischen dem Consistorium und den Pfarrämtern, vollzieht die Gesetze, die Verfügungen und Anordnungen des Consistoriums und überwacht deren Vollziehung durch die Pfarrämter und Gemeindeglieder.

2. Von dem dem Dekanate beigegebenen Ausschusse. §. 103. Dem Dekanate wird ein Ausschuß von vier Mitgliedern, zur Hälfte geistlichen, zur Hälfte weltlichen Standes, beigegeben, welcher von jeder ordentlichen Bezirkssynode zugleich mit einem weltlichen und einem geistlichen Ersatzmanne aus sämmtlichen Kirchengliedern des Dekanates gewählt wird und bis zur Wahl eines neuen Ausschusses in Wirksamkeit bleibt. Den Vorsitz führt der Dekan, welcher den Ausschuß, so oft es nöthig ist, einberuft. §. 104. Das Dekanat ist befugt, denselben in allen Fällen zur Berathung beizuziehen. §. 105. Das Dekanat, gemeinschaftlich mit dem Ausschusse, berathet und beschließt über Gegenstände der Kirchenzucht, macht die Vorschläge zur Besetzung der erledigten Pfarreien, wobei es den betreffenden Presbyterien, welchen hiervon Kenntniß zu geben ist, frei steht, ihre deßfallsigen Wünsche schriftlich oder mündlich vorzutragen, und setzt die Qualificationsnoten der Geistlichen in erster Stufe fest. §. 106. Bei den vorgeschriebenen Kirchenvisitationen ist von dem Consistorium oder Dekanate ein weltliches und ein geistliches Mitglied des Ausschusses beizuziehen.

c. Von den Pfarrämtern. §. 107. Dem Dekanate sind in Beziehung auf Verwaltungsangelegenheiten die Pfarrämter untergeordnet, welche ihr Amt nach Maßgabe der gegenwärtigen Verfassung und der besonderen hierüber bestehenden Bestimmungen zu verwalten haben. §. 108. Die Pfarrer werden auf Vorschlag der betreffenden Kirchenbe-

hörden nach der hierüber bestehenden Beförderungsordnung durch den König in unwiderruflicher Eigenschaft ernannt. (Nach dem Antrag zweier Ausschußmitglieder ist hier folgender Zusatz zu machen: Das Presbyterium, welches so viele Vertrauensmänner beizieht, als es selbst Mitglieder hat, und welchem durch den Dekan sämmtliche Bewerber und deren Ansprüche genau zu bezeichnen sind, gibt hierüber ein motivirtes Gutachten ab, spricht die Wünsche der Gemeinden aus, und ist berechtigt, sich gegen denjenigen ausdrücklich zu verwahren, welchen es für die betreffende Stelle nicht geeignet hält.)

G. Von der Kirchenzucht. a. Von der Kirchenzucht gegen Geistliche. §. 109. Den Presbyterien, Dekanaten, dem Consistorium, den Bezirkssynoden und der Generalsynode liegt es ob, eine ernste Aufsicht über das Betragen der Geistlichen zu führen und darüber zu wachen, daß ein streng sittliches, untadelhaftes Betragen die Beamten des geistlichen Standes auszeichne. §. 110. Das Dekanat, gemeinschaftlich mit dem Ausschusse, ist ermächtigt, wegen leichterer pflichtwidriger Handlungen oder Unterlassungen den Geistlichen mit brüderlichen Ermahnungen, Verweisen und selbst mit Androhung der Stellung vor die höhere Behörde im Wiederholungsfalle zu bestrafen. Der Dekan hat sofort das Consistorium von jeder ausgesprochenen Disciplinarstrafe in Kenntniß zu setzen. Gegen jede ausgesprochene Strafe findet die Beschwerde bei dem Consistorium statt. §. 111. Sind diese Strafarten erschöpft, oder trägt die zu bestrafende Handlung oder Unterlassung den Charakter größerer Strafwürdigkeit an sich, so wird dem Consistorium sofort Anzeige davon gemacht, welches befugt ist, Verweise zu ertheilen, oder den zu Strafenden zu diesem Zwecke in eine seiner Sitzungen zu bescheiden. §. 112. Im Falle besonderer Strafwürdigkeit, oder wenn das Consistorium bereits drei Disciplinarstrafen ausgesprochen hat, ist Suspension auf kürzere oder längere Zeit zu verfügen. In diesem Falle trägt der

Bestrafte die Kosten der Verwesung. §. 113. Ist die strafbare Handlung oder Unterlassung von solcher Wichtigkeit, daß der Geistliche zur Bekleidung eines geistlichen Amtes völlig unwürdig wäre, oder war die Strafe der Suspension in den letzten fünf Jahren schon einmal ausgesprochen, so kann der Strafbare sofort des Dienstes entlassen werden. §. 114. Die in den §. 112. und 113. vorgesehenen Strafen können jedoch nur durch das Consistorium und den Ausschuß in gemeinschaftlicher Sitzung ausgesprochen werden. §. 115. Die Strafgewalt gegen Mitglieder des Consistoriums, so wie gegen Dekane wird auf dieselbe Weise, jedoch nur durch das Consistorium und den Ausschuß geübt. Die Mitglieder der Presbyterien, der Ausschüsse, der Bezirkssynoden und der Generalsynode, so wie sämmtliche Geistliche sind befugt, ihre deßfallsigen Beschwerden einzeln oder insgesammt auf dem geeigneten Wege an das Consistorium zu bringen. §. 116. In allen Fällen, in welchen die Entlassung vom Dienste ausgesprochen worden ist, tritt diese Strafe erst nach eingeholter königlicher Genehmigung in Kraft.

b. Von der Kirchenzucht gegen die übrigen Kirchenglieder. §. 117. Der Pfarrer hat das Recht, entweder allein, oder unter Mitwirkung des Presbyteriums, durch Belehrung, Warnung und Zurechtweisung auf die einzelnen Pfarrgenossen einzuwirken und dieselben zu einem christlich-frommen, religiös-kirchlichen Leben und Wandel zurückzuführen. §. 118. Andere Strafen, namentlich Ausschließung vom Genusse des heiligen Abendmahls oder gar aus dem kirchlichen Verbande, finden nicht statt.

H. Von den Kirchenvisitationen. §. 119. Die Kirchenvisitationen erstrecken sich auf: 1) den sittlichen und religiösen Zustand der Gemeinde; 2) das sittliche Betragen und die Amtsführung des Pfarrers oder Dekans, der Presbyterien, Almosenpfleger und Kirchendiener; 3) die Zweckmäßigkeit der Einrichtung des religiösen Schulunterrichtes und die durch denselben erreichten Resultate; 4) die

ökonomische Lage, den Zustand des beweglichen und unbeweglichen Vermögens der Gemeinde, und 5) die Pfarregistratur und die Kirchenbücher, so wie die zu deren Erhaltung zu treffenden Anordnungen. §. 120. Die Visitation einer Pfarrei findet wenigstens alle drei Jahre statt.

I. Eintheilung der Dekanate. §. 121. In jedem Landcommissariat besteht ein Dekanat, insofern die größere Anzahl der Pfarreien nicht eine Vermehrung der Dekanate nöthig macht. §. 122. Die Filialgemeinden bleiben bei dem Dekanate der Hauptgemeinde, selbst wenn sie in verschiedenen Landcommissariatsbezirken gelegen sind.

K. Von der Gewähr der Verfassung. §. 123. Alle Kirchenbeamten, Mitglieder der Presbyterien, Bezirkssynoden und der Generalsynode, so wie alle Religionslehrer haben vor Einführung in ihre Dienstverrichtungen der gegenwärtigen Verfassung Treue und gewissenhafte Beobachtung zu geloben. §. 124. Die Abänderung irgend einer Bestimmung der gegenwärtigen Verfassung kann nur durch eine Mehrheit von zwei Drittheilen der anwesenden Mitglieder einer Generalsynode beschlossen werden.

L. Allgemeine Schlußbestimmungen. §. 125. Die gegenwärtige Verfassungsurkunde tritt sofort nach ihrer Veröffentlichung in dem Amtsblatte der königlich bayerischen Pfalz in Wirksamkeit. §. 126. Die Vereinigungsurkunde vom 10. October 1848 tritt sofort außer Wirksamkeit.

III. Das heidelberger Facultätsgutachten über diesen Entwurf.

Mit aufrichtiger Bereitwilligkeit geht unsre Facultät auf den Wunsch ein, der von einer größeren Anzahl achtbarer Diener und Glieder der evangelisch-protestantischen Kirche Rheinbayerns an sie gebracht worden ist, über den dieser Kirche zur Annahme dargebotenen Verfassungsentwurf

ihr Urtheil abzugeben. Wir, die unterzeichneten Mitglieder dieser Facultät, haben stets jeden Anlaß zu schätzen gewußt, der uns als Vertreter der Wissenschaft in Wechselwirkung mit dem kirchlichen Leben setzte, und dürfen zugleich versichern, daß wir, obwohl die einzelnen evangelischen Landeskirchen unseres deutschen Vaterlandes zur Zeit durch kein sichtbares Band miteinander verknüpft sind, doch ein zu starkes Bewußtseyn von der unveräußerlichen Zusammengehörigkeit derselben zu einer evangelischen Gesammtkirche haben, als daß wir uns nicht auch einer solchen Landeskirche, der wir nicht unmittelbar angehören, zu brüderlicher Handreichung in gleicher Weise verpflichtet fühlen sollten, wie derjenigen, deren wirkliche Glieder wir sind. Es kommt aber, um das Gefühl dieser Verpflichtung zu verstärken, noch ein Zwiefaches hinzu. Einmal die Erinnerung an die Zeit, in welcher die evangelische Kirche der Pfalz diesseits und jenseits des Rheins, aufs innigste verknüpft mit der Universität Heidelberg, in der That ein kirchliches Ganze bildete, aus dessen Mitte vornehmlich im 16. Jahrhundert so ehrwürdige und bedeutungsvolle Schöpfungen hervorgegangen sind. Und sodann der Umstand, daß die geehrten Unterzeichner der an uns gerichteten Zuschrift sich als in ihrem Gewissen Bedrängte darstellen und uns in der Ueberzeugung bestärkt haben, daß ihre Kirche, deren Zustände wir längst mit besorgter Theilnahme betrachtet, einer sehr bedrohlichen Zukunft entgegen gehe. Eingedenk des apostolischen Wortes, daß, wenn ein Glied leidet, die übrigen mit leiden, und überzeugt, daß die Entwickelung jeder Landeskirche für das Ganze der evangelischen Kirche Deutschlands von Wichtigkeit ist, sind wir darum freudig bereit, das Unsrige beizutragen, wie viel oder wenig es auch seyn mag, um drohende Gefahren abwenden und den Gang der nachbarlichen Schwesterkirche in eine gedeihliche Bahn bringen zu helfen.

Die Bewegungen, welche seit dem Beginne des Jahres 1848 in den deutschen Ländern auf dem staatlichen Gebiete eingetreten sind, haben sehr natürlich wie überall so auch in Rheinbayern ähnliche Bewegungen auf dem kirchlichen Gebiete zur Folge gehabt. Bei dem bisher so engen Zusammenhang von Staat und Kirche ergab sich aus den politischen Veränderungen zugleich die Nothwendigkeit kirchlicher Umgestaltungen. Es lagen auch manche Einrichtungen vor, die unverkennbar einer Verbesserung bedurften: wir erinnern in dieser Beziehung nur an die eine, aber capitale und vieles Andere in sich schließende, Abnormität, daß der, einer andern Confession angehörige, Landesherr die Rechte eines obersten Bischofs der evangelischen Kirche seines Landes in Anspruch nahm. Man blieb jedoch, vermöge des nun einmal herrschenden Dranges, alles Bestehende, wo nicht umzustürzen, so doch von Grund aus umzubilden, nicht bei dem stehen, was durch ein wirkliches Bedürfniß geboten war, sondern ergriff mit Eifer diese Gelegenheit, um alle die Veränderungen, die man aus irgend einem Grunde für Verbesserungen hielt, ins Leben einzuführen. Sollte nun dieser Reformdrang auf dem kirchlichen Gebiete nicht zu ganz haltlosen Experimenten und ephemeren Hervorbringungen führen, so war es vor allen Dingen ein Gebot der Weisheit, die kirchliche Neubildung nicht zu überstürzen. Zwar verkennen wir keineswegs, daß es nicht überall möglich seyn wird, eine vollkommen beruhigte Zeit für kirchliche Verbesserungen abzuwarten. Es kann auch Momente geben, in denen es für die Kirche wichtig ist, sich ihre Stellung alsbald zu sichern. Wenn jedoch, wie hier, das rasche Vorschreiten auf die Gefahr hin geschieht, daß sich trübe, dem wahren Interesse des christlichen und kirchlichen Lebens fremdartige Interessen einmischen und dann, wenn sie erst eingedrungen sind, unberechenbar fortwirken: so können wir es nicht für rathsam halten, dem einen Uebel durch ein anderes, noch gefahrvolleres, begegnen zu wollen. Gerade

I.

Die Kirche ist wesentlich Glaubensgemeinschaft. Das Erste also und in eminenter Weise Fundamentale, worauf es bei aller Kirchenbildung ankommt, ist der Glaube, so wie der entsprechende Ausdruck desselben im Bekenntnisse und in der Lehre. Unsere Reformatoren haben, noch vor dem richtigen Gebrauche der sacramentlichen Heilsmittel, als das Grundmerkmal der wahren Kirche hervorgehoben, daß in ihr das Wort Gottes rein und lauter verkündigt werde. Dieses mithin, und daß dafür die gehörige Bürgschaft geleistet werde, ist das Erste, wenn es sich darum handelt, eine Kirchengemeinschaft zu constituiren, welche sich im Zusammenhange mit der Kirche der Reformatoren eine evangelisch-protestantische nennen will.

Der zweite §. erklärt nun: die Kirche der Pfalz „bilde einen Theil der evangelisch-protestantischen Gesammtkirche." Eine Erklärung dieser Art wird man allerdings von jeder sich neu constituirenden Landeskirche in unserer Zeit erwarten dürfen. Zunächst jedoch liegt in solcher Erklärung nur die Intention, ein Theil der evangelischen Gesammtkirche seyn zu wollen, nicht auch schon die Thatsache, daß man es wirklich sey. Nicht jede beliebig constituirte Kirchengesellschaft kann sich durch die bloße Erklärung, ein Glied der evangelischen Gesammtkirche zu bilden, auch in der That dazu machen, sondern es gibt dafür objective Kriterien und Bedingungen. Die vornehmste Grundbedingung ist die, daß die einzelne Kirchengemeinschaft sich wesentlich auf denselben Glaubensgrundlagen aufbaue, auf denen sich die evangelische Gesammtkirche aufgebaut hat und bis heute als Kirche ruht. Diese Glaubensgrundlagen sind nicht etwas Schwebendes und Unbestimmbares, sondern haben ihren sehr bestimmten Ausdruck gefunden in den zu öffentlicher Geltung gelangten Bekenntnissen. Die Bedeutung dieser Bekenntnisse aber ist im fraglichen Falle eine um so größere, je mehr sie bei dem Mangel alles sonstigen,

kann für die Unzulänglichkeit des Wesentlichen kein Ersatz durch richtigere Festsetzungen in Untergeordnetem gegeben werden. Wir bitten daher, das von uns Uebergangene nicht etwa als von uns gebilligt zu betrachten, sondern nur in demjenigen den Inbegriff unseres Urtheils finden zu wollen, was wir als dazu gehörig aussprechen.

Die nächste geschichtliche Grundlage für ihre Gestaltung war der evangelisch-protestantischen Kirche Rheinbayerns in den Bestimmungen gegeben, welche aus Veranlassung der im Jahre 1818 vollzogenen Union von der damaligen Generalsynode aufgestellt, von der Regierung sanctionirt und in der Kirche gesetzlich eingeführt sind. Diese Bestimmungen werden nun allerdings in dem Entwurfe nicht bloß revidirt, sondern in höchst wesentlichen Puncten aufgehoben, um eine ganz neue, principiell veränderte Form der Kirche einzuführen. Da sich indeß doch der Entwurf in vielen Stellen und zum Theil wörtlich an die Vereinigungsurkunde anschließt, so haben wir in dem Verhältniß beider Actenstücke zu einander einen nicht unwichtigen Anknüpfungspunct und Maßstab für unser Urtheil. Wir sind dadurch nicht bloß an die ausdrücklichen und positiven Veränderungen gewiesen, sondern noch insbesondre zu der Voraussetzung berechtigt, daß diejenigen Bestimmungen, welche in der Vereinigungsurkunde enthalten, in dem Entwurfe aber stillschweigend übergangen sind, von den Urhebern des letzteren bewußtvoll und absichtlich zurückgewiesen und verworfen werden wollten.

Unsre Beurtheilung wird sich nun vornehmlich auf drei Puncte richten, die auch stets in der Kirche als die entscheidenden betrachtet worden sind: 1) den Glauben und das Bekenntniß; 2) die Ordnung des Gottesdienstes, insbesondre die Sacramente, und 3) die Verfassung und Disciplin.

---

ihr *formales Princip* bezeichnet wird. Aber das Verhalten der Reformatoren und der mit ihnen in lebendigem Zusammenhang stehenden Kirche ist dabei ein von Grund aus anderes, als das in dem Entwurfe vorgezeichnete.

Fürs Erste: den Reformatoren war es mit Anerkennung der Schrift als alleinigen Glaubensgrundes der tiefste und heiligste Ernst; sie faßten dabei die gesammte Schrift alten und neuen Testaments als ein organisches Ganze göttlicher Heilsoffenbarung; sie wollten dieselbe nicht zertrennen und neben ihr noch ein anderes Princip geltend machen, wonach ein Theil ihres Inhalts auszusondern wäre, sondern wollten sie als ein lebendiges Ganze ebenso aller angemaßten göttlichen Autorität der Kirche, wie aller subjectiven Willkür der Schwarmgeisterei entgegenstellen. Ganz anders der Entwurf. Was er mit der einen Hand zu geben scheint, entzieht er mit der andern wieder. Die einzige positive Bestimmung, die er für Glauben und Lehre gibt, macht er selbst zu einer völlig schwankenden. Indem er das Schriftprincip aufstellt, beschränkt er es zugleich so, daß es zu etwas gänzlich Illusorischem wird. Der Entwurf erklärt nämlich für Kirchenlehre das Wort Gottes, wie es in den „*klaren*" Aussprüchen der heil. Schrift, und wiederum „ganz besonders in denen des *neuen Testaments*" enthalten ist. Schon die letztere Bestimmung führt eine der Vereinigungsurkunde von 1818 noch völlig fremde Zerspaltung der Schrift und eine Zurückstellung des alten Testaments ein, für deren irgendwie verständige Fassung gar nicht wieder ein Maß und eine Regel gegeben ist. Die erstere Bestimmung aber von den „klaren" Aussprüchen versetzt die Sache ganz ins Bodenlose. Einmal wird ja schon kein Mensch, der die Schrift und das Christenthum kennt, die *dunkleren* Aussprüche als *unwesentlich* betrachten. Das Evangelium, als die Weisheit aus Gott, welche die Weisheit der Welt zu Schanden machen sollte, hat ja nothwendig, vornehmlich in der Person seines Stifters und in dessen Erlösungswerke, auch

namentlich verfassungsmäßigen, Zusammenhanges als das einzige Band sich herausstellen, durch welches die evangelische Gemeinschaft als Gesammtkirche besteht. Demnach ergeht an jede kirchliche Particulärgemeinschaft, die einen Theil der evangelisch-protestantischen Gesammtkirche bilden will, vor allen anderen die Forderung, daß sie sich entweder zu den Bekenntnissen der evangelischen Kirche in ein bestimmtes Verhältniß der Uebereinstimmung setze, oder, falls sie glaubt, dieß nicht thun zu können, daß sie wenigstens durch eine vollständigere Darlegung des von ihr anerkannten christlichen Glaubensinhaltes, durch ein neues Bekenntniß, der evangelischen Gesammtkirche eine sichere Bürgschaft gebe für die Gemeinsamkeit in den wesentlichen, nicht bloß negativen, sondern auch positiven Grundbestimmungen des Glaubens. Ohne das Eine oder das Andre vermögen wir uns eine berechtigte Zugehörigkeit zur evangelischen Kirche nicht zu denken. Beides aber wird im vorliegenden Falle nicht nur vermißt, sondern es treten uns Festsetzungen entgegen, welche dieser Anforderung geradezu widersprechen.

Der dritte §. erkennt „als Glaubensgrund und Lehrnorm allein die h. Schrift" an — und der vierte setzt fest, daß „Kirchenlehre der pfälzischen Kirche das Wort Gottes sey, wie dasselbe in den klaren Aussprüchen der h. Schrift und insbesondre des neuen Testaments enthalten ist." Diese §§. scheinen nun zwar ein Grundmerkmal evangelischer Kirche, die schriftmäßige Verkündigung des Wortes Gottes, verbürgen zu sollen. Allein sie haben in der Art ihrer Fassung schon für sich sehr viel Bedenkliches, und werden durch ihren Zusammenhang mit andern Bestimmungen, auf die wir in der Folge kommen werden, noch weit bedenklicher.

Das Zurückgehen auf die Schrift ist allerdings ein Hauptgrundsatz der Reformation und der aus ihr geborenen Kirche, und zwar so sehr, daß dieß gewöhnlich als

Subjectivität gestellt, und die Gemeinde ist gesetzlich der Lehrwillkür eines Predigers preisgegeben, der möglicherweise für vernünftig halten kann, was eben so unvernünftig als schriftwidrig ist. Alles zusammengenommen erhalten wir also unter dem Scheine des Zurückgehens auf den alleinigen Glaubensgrund der Schrift durch den Entwurf einen Standpunct, der sich in der Wirklichkeit als Standpunct der Haltlosigkeit und der Willkür, oder vielmehr als Standpunctlosigkeit erweist.

Fürs Zweite: das formale Princip der Schriftmäßigkeit war für die Reformatoren nur das Abgeleitete, Secundäre. Das Erste und Hauptsächlichste war ihnen der wesentliche Inhalt der Schrift selbst, vor Allem das, was sie als Mittelpunct des Evangeliums, als articulus stantis et cadentis ecclesiae, erkannten, die Rechtfertigung des Sünders vor Gott durch den Glauben an Christum den Versöhner und Erlöser der Menschheit: das sogenannte materiale Princip der evangelischen Kirche. Um diesen Glauben, den Wesensgehalt des Evangeliums, gegen jede menschliche Entstellung zu sichern, gingen sie auf die Schrift als das alleinige gottbeglaubigte und reine Zeugniß von demselben zurück. Da nun aber die Schrift ihrer Natur gemäß verschiedener Auffassung fähig ist, und eben hieraus vornehmlich die Trennungen in der Christenheit entsprungen sind, so genügt es wieder nicht, sich lediglich formell auf die Schrift zu berufen, sondern jede in der Neubildung begriffene christliche Gemeinschaft, wenn sie sich als solche kenntlich machen, wenn sie für ihre Glieder einen einigenden Glaubensmittelpunct und für ihre Diener einen Maßstab der Lehre haben will, muß vor allen Dingen unzweideutig sagen, wie sie die Schrift verstehe, und darlegen, was ihr der wesentliche und unveräußerliche Gehalt der Heilswahrheit in der Schrift sey. So ist dann die Schrift Glaubensgrund; die aus ihr gezogene Summe der Heilswahrheit aber kirchliche Lehrnorm; denn die

sein Mysterium und gerade an den hierauf sich beziehenden tieferen, schwierigeren und dunkleren Aussprüchen der Schrift soll sich auch das sonst unvermeidlich faul und flach werdende Denken üben und stärken. Dann aber, wenn man ohne alle nähere Feststellung auf die „klaren" Aussprüche der Schrift verweist, entsteht nothwendig die Frage: welches denn diese klaren Aussprüche seien. Diese Frage zu beantworten, ist gänzlich dem subjectiven Dafürhalten jedes einzelnen Dieners und Gliedes der Kirche anheimgegeben; und daß hierbei, je nach dem Maße der religiösen Oberflächlichkeit, der sittlichen Leichtfertigkeit, und der in höhern Dingen vorhandenen Denkunfähigkeit, der Inbegriff der „klaren" Aussprüche auf ein Geringstes reducirt werden kann, welches dem wirklichen evangelisch-protestantischen Lehrbegriff gar nicht mehr ähnlich sieht, und auch vielfach so reducirt werden wird, unterliegt keinem Zweifel. — Hierzu tritt noch eine weitere Bestimmung §. 42., wonach der kirchliche Unterricht in der Religions- und Sittenlehre als ein „schrift- und vernunftgemäßer" bezeichnet wird. Allerdings wird nun jeder wirklich schriftmäßige Religionsunterricht auch ein wahrhaft vernunftgemäßer seyn, weil in der Schrift eine Offenbarung der höchsten, göttlichen Vernunft niedergelegt ist. Aber eben dieß versteht sich für den lebendigen christlichen Glauben so völlig von selbst, daß, wenn in einem kirchlichen Verfassungsentwurfe, und zwar in solchem Zusammenhange, neben der Schriftmäßigkeit der Lehre ausdrücklich auch ihre Vernunftmäßigkeit hervorgehoben wird, nothwendig der Gedanke entsteht: es solle das vorangestellte Schriftprincip durch ein anderes, außer der Schrift liegendes Princip beschränkt werden. Dieß wäre hier das der Schrift beigeordnete Vernunftprincip; und da dieses bekanntlich in der allerverschiedensten Weise angewandt wird und zu den allerverschiedensten Resultaten, neuerdings vorherrschend zum Pantheismus und Atheismus führt, so sind wir auch von dieser Seite durch den Entwurf ganz auf den Boden der

Falle war wenigstens noch eine, wenn gleich höchst unbestimmte, Beziehung zu den Bekenntnissen festgehalten und die, sey es auch schwankende, Stellung der Pietät gegen dieselben beobachtet. Der Entwurf dagegen, indem er „allein" die h. Schrift als Lehrnorm erkennt, der allgemeinen wie der reformatorischen Bekenntnisse aber schlechthin keine Erwähnung thut, gibt auch diese entfernte Beziehung, die Stellung „gebührender Achtung" zu denselben auf, und sagt sich hiermit durch sein thatsächliches Verhalten zu den früheren Bestimmungen unzweifelhaft von den kirchlichen Bekenntnissen vollständig los. Wir begreifen nun zwar, daß man sich zu unsern kirchlichen Bekenntnissen in ein verschiedenes Verhältniß setzen kann, und sind nicht gemeint, denselben in ihrem ganzen buchstäblichen Umfange eine solche Verpflichtungskraft beizulegen, durch welche die Freiheit gesunder Schriftforschung und der aus ihr sich erneuernden Lehrbildung beschränkt, also das Fortwirken des reformatorischen Princips in der Kirche ausgeschlossen würde. Aber in dem Beginnen, sie gänzlich aufzuheben und abzuschaffen, ohne daß auch nur der schwächste Versuch gemacht würde, etwas Entsprechendes an die Stelle zu setzen, vermögen wir nichts Anderes zu erblicken, als einen offenbaren Bruch mit der Geschichte unserer Kirche, eine Impietät gegen deren Gründer und heiligste Erbgüter, eine Lösung des Bandes, welches die Einzelkirche mit der evangelischen Gesammtkirche verknüpft, und ein Streben, die betreffende Kirchengemeinschaft von aller geschichtlichen und objectiven Lehrgrundlage hinweg zu rücken und auf den Boden rein subjectiver Lehrwillkür zu verpflanzen.

Hierzu kommt, daß nicht nur mit den reformatorischen zugleich auch die ökumenischen Bekenntnisse im Allgemeinen aufgegeben werden, sondern insbesondre auch noch durch eine Festsetzung im 18. §. das apostolische Symbol seine kirchliche Geltung verliert. Hierin liegt, nach Beseitigung der reformatorischen Bekenntnisse, die Aufhebung

Schrift in demselben Sinne zugleich als Glaubensgrund und als Lehrnorm zu setzen, wie es der Entwurf thut, ist nur der vollkommenen theologischen Begriffslosigkeit möglich. Ganz in dem angedeuteten Sinne haben sich auch die Reformatoren thatsächlich verhalten. Sie haben, auf die Schrift sich stellend, zugleich die Summe ihres glaubensvollen Schriftverständnisses in den Bekenntnissen zum Ausdruck gebracht, und damit bewiesen, daß sie mit ihrer Berufung auf die Schrift nicht eine Kirche des subjectiven Beliebens, sondern eine solche wollten, die im Glauben mit der apostolischen und allgemeinen christlichen Kirche übereinstimme. Diese Bekenntnisse sind da; sie bilden die Lehrgrundlage der evangelischen Kirche; sie können nicht schlechthin umgangen werden. Jede bestehende oder neu sich bildende evangelische Einzelkirche muß sich zu denselben in ein bestimmtes Verhältniß setzen.

Wie verhält sich nun in dieser Beziehung der Entwurf? Dieß wird vollkommen klar, wenn wir seine Bestimmungen an sich, noch mehr, wenn wir sie ihrem geschichtlichen Zusammenhange nach betrachten. Die Vereinigungsacte von 1818, indem sie die Begriffe richtiger auseinander hielt, hatte als einzigen Glaubensgrund die h. Schrift, als Lehrnorm aber die allgemeinen Symbole, und die, beiden Confessionen gemeinschaftlichen, symbolischen Bücher, mit Ausnahme der unter beiden Confessionen streitig gewesenen Puncte, bezeichnet. In Folge einer Reclamation der nächsten Generalsynode einigte man sich später zu folgender, jene unverständige Vermischung von Glaubensgrund und Lehrnorm zuerst enthaltenden, Formel: „die protestantisch-evangelisch-christliche Kirche der Pfalz hält die allgemeinen Symbola und die bei den getrennten protestantischen Confessionen gebräuchlichen symbolischen Bücher in gebührender Achtung, erkennt jedoch keinen andern Glaubensgrund und Lehrnorm, als allein die h. Schrift." Im ersteren Falle war in klaren Worten ein bestimmtes Verhältniß ausgesprochen; im zweiten

Falle war wenigstens noch eine, wenn gleich höchst unbestimmte, Beziehung zu den Bekenntnissen festgehalten und die, sey es auch schwankende, Stellung der Pietät gegen dieselben beobachtet. Der Entwurf dagegen, indem er „allein" die h. Schrift als Lehrnorm erkennt, der allgemeinen wie der reformatorischen Bekenntnisse aber schlechthin keine Erwähnung thut, gibt auch diese entfernte Beziehung, die Stellung „gebührender Achtung" zu denselben auf, und sagt sich hiermit durch sein thatsächliches Verhalten zu den früheren Bestimmungen unzweifelhaft von den kirchlichen Bekenntnissen vollständig los. Wir begreifen nun zwar, daß man sich zu unsern kirchlichen Bekenntnissen in ein verschiedenes Verhältniß setzen kann, und sind nicht gemeint, denselben in ihrem ganzen buchstäblichen Umfange eine solche Verpflichtungskraft beizulegen, durch welche die Freiheit gesunder Schriftforschung und der aus ihr sich erneuernden Lehrbildung beschränkt, also das Fortwirken des reformatorischen Princips in der Kirche ausgeschlossen würde. Aber in dem Beginnen, sie gänzlich aufzuheben und abzuschaffen, ohne daß auch nur der schwächste Versuch gemacht würde, etwas Entsprechendes an die Stelle zu setzen, vermögen wir nichts Anderes zu erblicken, als einen offenbaren Bruch mit der Geschichte unserer Kirche, eine Impietät gegen deren Gründer und heiligste Erbgüter, eine Lösung des Bandes, welches die Einzelkirche mit der evangelischen Gesammtkirche verknüpft, und ein Streben, die betreffende Kirchengemeinschaft von aller geschichtlichen und objectiven Lehrgrundlage hinweg zu rücken und auf den Boden rein subjectiver Lehrwillkür zu verpflanzen.

Hierzu kommt, daß nicht nur mit den reformatorischen zugleich auch die ökumenischen Bekenntnisse im Allgemeinen aufgegeben werden, sondern insbesondre auch noch durch eine Festsetzung im 18. §. das apostolische Symbol seine kirchliche Geltung verliert. Hierin liegt, nach Beseitigung der reformatorischen Bekenntnisse, die Aufhebung

II.

Das zweite Grundmerkmal, woran nach evangelischer Lehre die wahre Kirche erkannt wird, ist der rechte Gebrauch der Sacramente, womit natürlich auch die dem Evangelium entsprechende Auffassung derselben als Heilsmittel der göttlichen Gnade zusammenhängt. Da nun die heiligen Handlungen, welche die Kirche als Sacramente ehrt, einen Hauptbestandtheil des christlichen Gottesdienstes bilden, so führt die Auffassung und äußere Anordnung der Sacramente zugleich auf die Gestaltung des Gottesdienstes im Allgemeinen.

In Betreff dieser gottesdienstlichen Ordnung überhaupt nun ist die evangelische Kirche von Anfang nicht darauf ausgegangen, bestimmte, in allen Einzelnheiten fixirte Formen als die allein richtigen und unbedingt nothwendigen geltend zu machen. Wohl aber war es stets ihr Wille und ihre Forderung, daß sich in diesen Formen der aus dem Wesen des Christenthums hervorgehende evangelische Geist möglichst rein und lebendig ausdrücke, daß dieser Geist durch dieselben nicht verläugnet und verletzt, sondern belebt und gestärkt werde. Das Wesen des Christenthums ist Versöhnung und Erlösung, und diese ist nicht denkbar ohne Erkenntniß der Sünde und schmerzvolle Reue über dieselbe, ohne Buße. „Dieses," sagt ein trefflicher Theologe, „daß der Mensch wisse, er habe Vergebung der Sünden und einen versöhnten Gott, ist den Reformatoren der allerhöchste Besitz auf Erden, und was immer Kirche Christi heißen mag, eine höhere Bestimmung kann es nicht haben, als den Menschen zu diesem Besitz zu helfen, und sie in demselben zu bestätigen und zu fördern." Der Begründung und Förderung dieses Wesentlichen und Höchsten muß auch die Gestaltung des christlichen, des evangelischen Gottesdienstes hauptsächlich in seinem sacramentlichen Theile dienen und wir werden die Bestim-

zur Kirche Jeder glauben kann, was er will, und daß die Kirche einen bestimmten Glauben von ihren Gliedern überall gar nicht erwarte: so ist nicht abzusehen, wie eine solche Gemeinschaft auch nur als Sonderkirche sich lebendig bilden und auf die Dauer bestehen könne.

Es tritt uns überhaupt in dem Entwurfe keinerlei Art von Fürsorge entgegen für das eigentlich Reelle, den Inhalt des christlichen Glaubens, den „einigen Trost im Leben und im Sterben," dagegen überall die zärtlichste Sorgfalt für das rein Formelle, die religiöse Freiheit des Individuums. Dieser individuellen Freiheit aber werden solche Rechte eingeräumt, daß darüber nicht nur das Wesentliche, die christliche Religion, für deren Bekenntniß und Uebung die Freiheit da seyn soll, völlig verloren gehen kann, sondern auch nicht zu vermeiden seyn wird, daß das in die Willkür übersetzte Freiheitsprincip vielfach in das schlechthin Entgegengesetzte, in absolute Glaubens-, beziehungsweise Unglaubens-Tyrannei umschlage. Denn da für den Geistlichen überall keine bestimmte objective Regel gegeben, sondern Alles auf seine Subjectivität gestellt ist, so ist er in seiner Gemeinde unbeschränkter Dictator des Glaubens, und wird in dieser Stellung selbst wieder entweder ein Knecht der öffentlichen Meinung, oder, wenn er Herr ist, ein kleiner Papst, machtloser freilich, aber in andrer Beziehung auch schlimmer als der wirkliche römische, dem doch noch objective kirchliche Schranken gesetzt sind.

Wir finden also schon nach der Seite des Glaubens und Bekenntnisses in dem, was der Entwurf will, nichts Lebensfähiges, und sind überzeugt, das von ihm Vorgeschlagene, wirklich in Praxis gesetzt, würde zur Auflösung der evangelischen Kirche der Rheinpfalz oder mindestens zur Ausscheidung der an den positiven evangelischen Glaubensgrundlagen festhaltenden Diener und Glieder derselben führen.

II.

Das zweite Grundmerkmal, woran nach evangelischer Lehre die wahre Kirche erkannt wird, ist der rechte Gebrauch der Sacramente, womit natürlich auch die dem Evangelium entsprechende Auffassung derselben als Heilsmittel der göttlichen Gnade zusammenhängt. Da nun die heiligen Handlungen, welche die Kirche als Sacramente ehrt, einen Hauptbestandtheil des christlichen Gottesdienstes bilden, so führt die Auffassung und äußere Anordnung der Sacramente zugleich auf die Gestaltung des Gottesdienstes im Allgemeinen.

In Betreff dieser gottesdienstlichen Ordnung überhaupt nun ist die evangelische Kirche von Anfang nicht darauf ausgegangen, bestimmte, in allen Einzelnheiten fixirte Formen als die allein richtigen und unbedingt nothwendigen geltend zu machen. Wohl aber war es stets ihr Wille und ihre Forderung, daß sich in diesen Formen der aus dem Wesen des Christenthums hervorgehende evangelische Geist möglichst rein und lebendig ausdrücke, daß dieser Geist durch dieselben nicht verläugnet und verletzt, sondern belebt und gestärkt werde. Das Wesen des Christenthums ist Versöhnung und Erlösung, und diese ist nicht denkbar ohne Erkenntniß der Sünde und schmerzvolle Reue über dieselbe, ohne Buße. „Dieses," sagt ein trefflicher Theologe, „daß der Mensch wisse, er habe Vergebung der Sünden und einen versöhnten Gott, ist den Reformatoren der allerhöchste Besitz auf Erden, und was immer Kirche Christi heißen mag, eine höhere Bestimmung kann es nicht haben, als den Menschen zu diesem Besitz zu helfen, und sie in demselben zu bestätigen und zu fördern." Der Begründung und Förderung dieses Wesentlichen und Höchsten muß auch die Gestaltung des christlichen, des evangelischen Gottesdienstes hauptsächlich in seinem sacramentlichen Theile dienen und wir werden die Bestim-

nur zu vermeiden, wenn man der Taufe ihr schriftmäßiges Recht, ihre Alles bedingende Beziehung auf Gott, den Vater, Sohn und Geist ließ, und sie auffaßte als die Begründung des heilbringenden Gemeinschafts- oder Bundesverhältnisses zu dem Gott, der in dem Sohne die Welt erlöst und durch seinen Geist sie heiligt. Dann erhielt auch die Confirmation ihre richtige Stellung als Erneuerung und selbstbewußte Bestätigung des Taufbundes, als Besiegelung und Einsegnung des nun entwickelten christlichen Glaubens.

Am meisten jedoch ist uns in den §§. über die Taufe die Festsetzung über den Gebrauch und Nichtgebrauch des apostolischen Symbols auffallend gewesen. Darüber heißt es §. 18: „das sogenannte apostolische Glaubensbekenntniß muß, wenn es von den Eltern gewünscht wird, gesprochen werden." Hiermit ist, da dasselbe nur auf besonderes Verlangen Einzelner gebraucht werden soll, die kirchliche Geltung des apostolischen Symbols unzweifelhaft aufgehoben. In Betreff dieses Punctes haben wir uns schon oben geäußert. Hier betrachten wir die Sache nur in ihrer Beziehung auf die Taufe. Bekanntlich ist die Anwendung des apostolischen Symbols bei der Taufe in neuerer Zeit Gegenstand des Streites geworden, und vornehmlich waren es rationalistische und lichtfreundliche Parteien, welche diese Anwendung bekämpften. Glaubten nun die Urheber des Entwurfs, die von dieser Seite vorgebrachten Gründe als entscheidend ansehen zu sollen, so mußten sie auch klar und offen hiernach verfahren, und das apostolische Symbol für den kirchlichen Gebrauch, namentlich bei der Taufe, ausdrücklich aufgeben und abschaffen. Eine völlige Beseitigung des apostolischen Symbols lag nun zwar auch unverkennbar in ihrer Absicht. Denn wenn, während in der Vereinigungsurkunde §. 9. dieses Symbol für die Taufe noch ausnahmslos vorgeschrieben ist, in dem Entwurfe gesagt wird, daß es nur auf besonderen Wunsch der Eltern gesprochen werden müsse: so setzt dieß den Nichtgebrauch als

über die Sacramente der Taufe und des Abendmahls, und das, was damit unmittelbar zusammenhängt.

Darüber, daß §. 15. Taufe und Abendmahl nicht als Heils- und Gnadenmittel, sondern lediglich als „zwei von Christus selbst angeordnete Handlungen, welche die Kirche unter dem Namen Sacramente feire," bezeichnet werden, wollen wir uns hier nicht verbreiten, weil man uns entgegnen könnte, daß eine tiefere Auffassung vom Wesen des Sacramentes in einem Verfassungsentwurfe nicht zu verlangen sey, wiewohl eine solche in derselben Kürze hätte gegeben werden können. Wenn nun aber dann doch §. 17. die Taufe näher bestimmt wird „als die feierliche Aufnahme in die christliche Kirchengesellschaft", so müssen wir gegen diese, zwar nicht unrichtige, aber höchst ungenügende Feststellung der Bedeutung der Taufe Einsprache thun. Die Taufe ist vor Allem die Aufnahme in die Gnadengemeinschaft mit Gott und Christo, die Zusicherung und der Anfang der Mittheilung des in dem Erlöser gegebenen Heiles, und nur, insofern sie dieses ist, ist sie auch die Weihe zur Heilsgemeinschaft der Kirche. Sollte ein Begriff der Taufe ausgesprochen werden, so durfte die Hinweisung auf dieses Wesentliche und Grundlegende, wie es sich aus der Schrift ergibt, nicht fehlen. Zugleich ist nicht abzusehen, wie die gegebene Bestimmung zusammenbestehen soll mit dem, was §. 27. von der Confirmation gesagt ist. Von dieser nämlich heißt es, daß durch sie „die Getauften zu Gliedern der evangelisch-protestantisch-christlichen Kirche öffentlich und feierlich aufgenommen werden." Der Zusatz „zu Gliedern" kann hier keinen Unterschied begründen, denn eine Aufnahme in die Kirche, wodurch man nicht ein Glied derselben würde, ist nicht denkbar; und eben so wenig die Bestimmung „öffentlich," denn auch die Taufe soll ja nach §. 20. in der Regel öffentlich seyn. Wir erhalten also durch den Entwurf zwei feierliche Aufnahmen in die Kirche, von denen offenbar die eine überflüssig ist. Ein solcher Pleonasmus war

nur zu vermeiden, wenn man der Taufe ihr schriftmäßiges Recht, ihre Alles bedingende Beziehung auf Gott, den Vater, Sohn und Geist ließ, und sie auffaßte als die Begründung des heilbringenden Gemeinschafts- oder Bundesverhältnisses zu dem Gott, der in dem Sohne die Welt erlöst und durch seinen Geist sie heiligt. Dann erhielt auch die Confirmation ihre richtige Stellung als Erneuerung und selbstbewußte Bestätigung des Taufbundes, als Besiegelung und Einsegnung des nun entwickelten christlichen Glaubens.

Am meisten jedoch ist uns in den §§. über die Taufe die Festsetzung über den Gebrauch und Nichtgebrauch des apostolischen Symbols auffallend gewesen. Darüber heißt es §. 18: „das sogenannte apostolische Glaubensbekenntniß muß, wenn es von den Eltern gewünscht wird, gesprochen werden." Hiermit ist, da dasselbe nur auf besonderes Verlangen Einzelner gebraucht werden soll, die kirchliche Geltung des apostolischen Symbols unzweifelhaft aufgehoben. In Betreff dieses Punctes haben wir uns schon oben geäußert. Hier betrachten wir die Sache nur in ihrer Beziehung auf die Taufe. Bekanntlich ist die Anwendung des apostolischen Symbols bei der Taufe in neuerer Zeit Gegenstand des Streites geworden, und vornehmlich waren es rationalistische und lichtfreundliche Parteien, welche diese Anwendung bekämpften. Glaubten nun die Urheber des Entwurfs, die von dieser Seite vorgebrachten Gründe als entscheidend ansehen zu sollen, so mußten sie auch klar und offen hiernach verfahren, und das apostolische Symbol für den kirchlichen Gebrauch, namentlich bei der Taufe, ausdrücklich aufgeben und abschaffen. Eine völlige Beseitigung des apostolischen Symbols lag nun zwar auch unverkennbar in ihrer Absicht. Denn wenn, während in der Vereinigungsurkunde §. 9. dieses Symbol für die Taufe noch ausnahmslos vorgeschrieben ist, in dem Entwurfe gesagt wird, daß es nur auf besonderen Wunsch der Eltern gesprochen werden müsse: so setzt dieß den Nichtgebrauch als

Regel voraus, dieser wird dadurch indirect empfohlen und eben damit die vollständige Abschaffung des Symbols auf bestem Wege eingeleitet. Allein das förmliche Aussprechen dieser Abschaffung mochte doch bedenklich erscheinen. In diesem betrübten Conflikte kam für eine Handlung, die unter die heiligsten der Kirche gehört, und zwar an deren wichtigster Stelle, eine Zweideutigkeit heraus, welche gar nicht kläglicher und unheilvoller gedacht werden könnte. Die Kirche selbst wagt in der großen Frage des Taufbekenntnisses keine allgemein gültige Entscheidung; sie erklärt diese in das ganze christliche Gemeindeleben tief eingreifende Sache für eine beliebige, und stellt sie ganz in die Willkür der Eltern. Hiermit ist auf einem der entscheidendsten Puncte die kirchliche Ordnung durchbrochen, und die Auflösung alles kirchlichen, an die Heilighaltung solcher Ordnung geknüpften Geistes angebahnt.

Man vergegenwärtige sich nur, um das Desorganisirende der getroffenen Auskunft einzusehen, die Stellung der verschiedenen Personen, die bei der Sache in Betracht kommen. Wie ist der Geistliche gestellt? Er hat bei jeder Taufe erst die Anweisung der Eltern zu gewärtigen, ob er dieselbe mit dem apostolischen Symbol verrichten soll, oder ohne dasselbe und beziehungsweise ohne alles Bekenntniß; er muß mit Bekenntniß taufen, wenn es bestellt wird, er darf es nicht, wenn es nicht bestellt wird; er erscheint nicht mehr als Diener der Kirche, die ihre sichere Ordnung hat, sondern als Diener der Einzelnen, denen er den wichtigsten Theil der sacramentlichen Handlung, und darin, da er nun selbst auch nicht mehr als volles Organ der Kirche auftritt, seine eigene Ueberzeugung zur Verfügung stellen muß. Und wie stehen die Eltern? Leichtfertige Eltern werden wenig Bedenken haben; sie werden mit Vergnügen von der gewährten Symbolfreiheit Gebrauch machen; ernstere Eltern und Pathen aber können dadurch in schwere Gewissensbedrängnisse geführt werden. Und endlich die Gemeinde? Sie

muß nothwendig an der ganzen Sache irre werden: denn wenn bei der Oeffentlichkeit der Taufen, deren ja oft mehrere zugleich stattfinden, einige Kinder auf das apostolische Symbol getauft werden, andre ohne Bekenntniß, was soll der schlichte Verstand dazu sagen? Wo noch Sinn für das Heilige ist, kann Unwillen und Entrüstung nicht ausbleiben; wo dieser Sinn erloschen ist, wird sich die Frivolität der wunderlichen Erscheinung bemächtigen, und sie mit der Schmach der Lächerlichkeit bedecken.

An die Folgen, die sich aus dieser Verschiedenheit für die Confirmation ergeben, scheint man gar nicht gedacht zu haben. Aber consequenterweise muß sich hier derselbe Cyklus von Wunderlichkeiten wiederholen: die auf das apostolische Symbol getauften Kinder müssen auch auf dasselbe confirmirt werden, die andern nicht — oder man muß die Sache abermals in die Wahl der Eltern, und vielleicht nun auch der Kinder, stellen; und wenn Kinder von beiderlei Art vorhanden sind, so müssen, wenn man ernstlich verfahren will, zwei Classen für den Religionsunterricht eingerichtet werden, in deren einer das apostolische Symbol zum Zielpunct gemacht, in der anderen davon ganz abgesehen wird.

In der That, solchem Irr- und Wirrwesen gegenüber, der nothwendigen Folge der Zweideutigkeit, würden wir ein klares, offenes, durchgreifendes Verwerfen des Symbols vorgezogen haben. Es wäre dann noch ein Schein kirchlicher Ordnung gewahrt worden. In diesem Falle erhob sich freilich die peinliche Forderung, etwas Entsprechendes an die Stelle des förmlich Abgeschafften zu setzen: denn eine Taufe ohne alles Bekenntniß des Glaubens verliert ihre wesentliche Bedeutung. Es entsteht indeß auch schon jetzt in Betreff der Kinder, welche nach dem Zugeständniß des Entwurfs ohne das apostolische und eben damit ganz ohne Bekenntniß getauft werden würden, die Frage: ob eine solche bekenntnißlose Taufe einer auch sonst völlig bekennt-

nißlosen Einzelkirche Anerkennung finden würde: Anerkennung zunächst von der evangelischen Gesammtkirche, dann aber auch — was in einem Lande von gemischter Bevölkerung nicht gleichgültig ist — von der katholischen Kirche. Das sind lauter Dinge, über welche die Urheber des Entwurfs leichtesten Fußes hinweggegangen zu seyn scheinen.

In den das heilige Abendmahl betreffenden §§. 22 — 26. schließt sich der Entwurf in der Hauptsache an die Vereinigungsurkunde an, und obwohl wir auch in den Bestimmungen über dieses Sacrament den vollen biblisch-kirchlichen Charakter vermissen, so wollen wir doch nur einen Hauptpunct hervorheben, in welchem der Entwurf von den früheren Feststellungen auf eine höchst bezeichnende Weise abweicht. Die Vereinigungsurkunde erwähnt §. 6. bei der Vorbereitung auf das Abendmahl auch die „aus dem Worte Gottes zuzusichernde Sündenvergebung" und spricht §. 5. von den Früchten des Abendmahls, unter denen „der Schmerz über das Böse und die durch Christum erlangte Vergebung der Sünden" eine Hauptstelle einnimmt. Dieß ist in dem Entwurfe gänzlich weggefallen. Er weiß nur von einer „Vorbereitung als gemeinsamer Ermunterung zu der 1 Kor. 11, 28. nothwendig erkannten Selbstprüfung." Das gemeinsame Sündenbekenntniß und der aus dem Worte Gottes zu ertheilende Trost der Sündenvergebung findet keine Stelle mehr. Die Sünde und deren Vergebung scheint in der Kirche der Rheinpfalz officiell ignorirt werden zu sollen. Wo aber keine Erkenntniß und kein Schmerz der Sünde ist, da ist auch kein Bedürfniß der Erlösung und kein gläubiges Ergreifen des Erlösers, und wenn das Abendmahl dann doch wieder geschildert wird als „Fest der seligsten Vereinigung mit dem für die Menschen in den Tod gegebenen, vom Tode auferweckten, zu seinem und ihrem Vater aufgenommenen Erlöser, der bei ihnen ist alle Tage bis an der Welt Ende" — so erscheint dieß in solchem Zusammenhange als eine leere Redensart.

Wir würden die bestimmte Absicht, alle Erinnerung an Sünde, Buße und Sündenvergebung auszulöschen, nicht haben glauben können, wenn die Sache nicht von einer andern Seite her die traurigste Bestätigung erhielte. Im 10. §. werden die von der rheinpfälzischen Kirche zu begehenden Festtage aufgeführt. Unter diesen fehlt nicht nur, was wir als auch sonst in ähnlicher Weise vorkommend minder stark betonen wollen, der §. 10. der Vereinigungsurkunde vorgeschriebene Gründonnerstag, der Stiftungstag des heiligen Abendmahls, es fehlt nicht nur das Trinitatisfest und die Feier des beginnenden Kirchenjahrs, sondern, was das Auffallendste ist, aber mit dem oben Gesagten im genausten Zusammenhange steht, der Buß- und Bettag. Mit der Sünde wird ganz folgerichtig auch die Buße ausgemerzt. Eine Kirche aber, die nicht noch wenigstens einen feierlichen Tag im Jahr für die gemeinsame Buße hat, mag eine sehr heitere Genossenschaft seyn, aber eine Kirche Christi und der Reformatoren ist sie nicht mehr. Der Vorläufer des Herrn und der Erlöser selbst sind vor Allem mit der Verkündigung der Buße aufgetreten. Das allererste Wort Luther's, womit die Reformation als öffentliches Werk begann, war ein Wort der Buße. Ohne die Predigt der Buße wäre sein ganzes Werk nicht Reformation gewesen. Bisher hat es auch noch keine evangelische Kirchengemeinschaft gegeben, die nicht diesen Grundzug des christlichen, des evangelisch-protestantischen Geistes in ihrem Cultus zum Ausdruck gebracht hätte. Und wahrlich unsere Zeit hat keine Ursache, sich der Buße zu entschlagen, vielmehr wird dieselbe da, wo man sich ihrer am liebsten überheben möchte, am dringendsten geboten seyn.

Es fehlen also auch in der Anordnung der Sacramente und des Gottesdienstes Grundbedingungen, an deren Vorhandenseyn sowohl der reine und volle Ausdruck des evangelischen Glaubens und Geistes in der Kirche, als dessen gedeihliche Erhaltung und Förderung für alle Zeiten geknüpft

ist. Es ist auch von dieser Seite offenbar Verwerfliches in Vorschlag gebracht und etwas wirklich Befriedigendes nicht dargeboten.

III.

Gehen wir nun zum dritten Hauptpuncte, der kirchlichen Verfassung und Disciplin, über, so werden wir schon im voraus zu der Annahme berechtigt seyn, daß derselbe Geist, der die ungenügenden oder verderblichen Bestimmungen über Lehre und Cultus hervorgerufen, auch hier fortwirke, und daß, da die verschiedenen Seiten des kirchlichen Lebens nicht isolirt bestehen, sondern ein organisches Ganze bilden, die wesentlichen Mängel auf den andern Hauptgebieten auch in die Verfassung hinein reichen. So zeigt es sich auch in der That. Ja, man kann sagen, daß das Fehlerhafte hier einen Culminationspunct erreicht, von dem aus selbst das, was im Bereiche der Lehre und des Gottesdienstes noch von Kirchlichem übrig geblieben, seiner vollständigen Auflösung entgegengeführt werden könnte.

Zwar verhält es sich in evangelischer Kirche mit den Verfassungsformen in ähnlicher Weise, wie mit der Anordnung des Gottesdienstes. Es ist nicht Alles von vorneherein und bis ins Einzelne unverbrüchlich vorgezeichnet, sondern der freien Ausprägung der christlichen Grundgedanken und apostolischen Vorbilder nach Bedürfniß von Ort und Zeit ein weiter Spielraum gegeben. Doch aber muß auch jede kirchliche Gemeinschaft, so gewiß sie eine christliche seyn und der evangelisch-protestantischen Gesammtkirche angehören will, an gewissen unveräußerlichen Wesensbestandtheilen als solche erkannt werden können. Wenn schon der Staat, so ist noch weit mehr die Kirche eine Institution, die man nicht zu jeder beliebigen Zeit so oder anders machen kann; sondern es steht in ihr Alles im Zusammenhange mit einem bestimmt gegebe-

nen Lebensmittelpuncte, durch den sie selbst ihr Daseyn hat, und es gibt unwandelbare constitutive Elemente und Wahrheiten, durch die es klar werden muß, daß die Einzelkirche ebenso im Allgemeinen auf dem wahrhaft kirchenbildenden Grunde des Christenthums ruht, als auch insbesondere auf denjenigen Fundamenten, auf welchen die größere Gesammtkirche, von der sie ein Glied seyn will, ihren wesentlichen Bestand hat.

1. Der Grund, außer welchem kein andrer gelegt werden kann, und auf dem allein alle wahre Kirchenbildung ruht, ist Christus, der gottmenschliche Versöhner und Erlöser der Menschheit. Er ist das alleinige und ewige Haupt der Kirche, die Kirche aber ist sein Leib, d. h. die gegliederte Gemeinschaft der an ihn als den Quell des göttlichen Heils Glaubenden und durch diesen Glauben Geeinigten, durch welche das Werk und Wort des Erlösers in der Menschheit zur Verwirklichung kommen soll. Dieser letzte und höchste Grund der Kirche muß auch in der Verfassung seine Anerkennung und seinen Ausdruck finden, denn damit spricht die Kirche aus, daß sie nicht ein Product ihrer selbst als willkürlich zusammengetretener menschlicher Gesellschaft, sondern eine Schöpfung ihres göttlichen Hauptes ist, daß sie ihre höchste Lebensordnung nicht sich selbst gibt, sondern von ihm empfängt, daß sie sich der Geltung seines Wortes und seiner Einsetzungen unbedingt unterwirft, und für die Gläubigen keine höhere Bestimmung kennt, als Werkzeuge seines Lebens und seiner Zwecke in der Menschheit zu seyn. Nur hierin liegt auch für die Kirche die Kraft, wie ihrer ursprünglichen Bildung, so ihrer steten Belebung, Verjüngung und Reinigung, während sie, wo sie von diesem schöpferischen Grunde sich losreißt und irgendwie die Herrschaft Christi in ihrer Mitte verleugnet, den Keim des Unterganges in sich selbst trägt.

Diese Stellung Christi als des alleinigen Oberhauptes ist auch jederzeit in allen evangelischen Gemeinschaften so be-

stimmt anerkannt worden, daß man sagen kann: alle wahrhaft evangelische Kirchengründung nimmt davon ihren Ausgang. Und zwar geschah dieß nicht bloß deßhalb, weil in der alleinigen Geltung des unsichtbaren Oberhauptes gegenüber einem sichtbaren ein fundamentaler Unterschied der evangelischen Kirche von der katholischen liegt, sondern noch weit mehr, weil darin das positive Grundwesen des Protestantismus, daß Alles von Christo ausgehe, und der entschiedene Wille ausgesprochen ist, die ganze Gestaltung des kirchlichen Lebens nach diesem Grundprincip zu normiren.

Von diesem unwandelbaren constitutiven Fundamente der Kirche tritt uns in dem Entwurfe überall nichts Bemerkbares entgegen, weder so, daß das bezeichnete Grundprincip klar ausgesprochen, noch so, daß factisch darnach verfahren wäre. Vielmehr erscheint die Kirche lediglich als das, wozu es ihr gefällt sich selbst jederzeit zu machen. Die kirchliche Gesellschaft legt sich selber die Macht bei, ausnahmlos in allen Dingen in letzter Instanz zu entscheiden; es ist aber dabei nirgends auch nur andeutungsweise der Gedanke ausgedrückt, daß sie ein solches formelles Recht nicht haben könne, um jedes Denkbare zu beschließen, also auch möglicherweise an die Stelle der christlichen Grundlagen ganz andre Dinge zu setzen; sondern daß es ihr stets nur unter der Voraussetzung zukommen könne, um dadurch ein bestimmtes materielles Recht, nämlich das Recht, das Gesetz, die Lebensordnung ihres unsichtbaren Oberhauptes zu äußerer Geltung zu bringen; daß die Kirche nicht souverän sey als beliebig gebildete Gesellschaft, als freiwilliger vertragsmäßiger Verein, sondern nur, inwiefern sie eine höhere Souveränität, die Herrschaft Christi, in ihrer eignen Mitte und, so weit ihr Einfluß reicht, in der Menschheit verwirklicht.

2. Fassen wir nun die Gesammtgestaltung der Verfassung, die uns zur Beurtheilung vorliegt, näher ins Auge,

so ist zwischen der von dem Entwurfe vorgeschlagenen Verfassungsform und der bisher geltenden ein principieller, durch Alles hindurchgehender Unterschied. Das Wesentliche der bisherigen Gestaltung bestand in der Regierung der Kirche durch ein vom Landesherrn als obersten Bischof eingesetztes Consistorium unter Hinzufügung presbyterialer und synodaler Elemente; das Wesentliche der neuen Verfassung würde bestehen in der vollständigen Selbstgesetzgebung und Selbstregierung der Kirche unter bloßer Aufsicht des Staates.

Man hätte zwar von vorneherein erwarten können, daß eine aus der Union der Reformirten und Lutheraner hervorgegangene Kirche auch dem in der lutherischen Kirche herrschenden und in der bisherigen Verfassung anerkannten consistorialen Bestandtheile entsprechende Rechnung tragen werde. Man würde auch nicht zu viel verlangt haben, wenn man eine recht gründliche Würdigung des in die ganze Geschichte der deutschen evangelischen Kirche verflochtenen Consistorialelementes auch nach seiner guten, heilsamen Seite gefordert hätte, ehe dasselbe einer so radicalen Umbildung unterworfen wurde, wie es in dem neuen Verfassungsprojecte geschieht. Indeß wollen wir hiervon zunächst ganz absehen. Wir räumen ein: es liegt nicht im Wesen der evangelischen Kirche an sich, den consistorialen Bestandtheil in der Verfassung, wie er bisher seine Ausprägung gefunden, als absolut nothwendig zu betrachten, und eine strenge Durchführung des richtig verstandenen Princips kirchlicher Selbstregierung als schlechthin unzulässig auszuschließen, und zwar um so weniger, als das letztere Princip sich auch schon factisch in der protestantischen Kirche ausgebildet und seine geschichtliche Probe bestanden hat. Wir stellen auch nicht in Abrede, daß das Consistorialregiment, sobald es mit zu reichen Befugnissen ausgestattet wird, leicht zu einem zweischneidigen Schwerte werden kann, welches die Kirche nach verschiedenen Seiten hin zu verletzen vermag; wir leugnen

eben so wenig, daß dieses Regiment durch die Art seiner Anwendung vielfach eine gegründete Opposition gegen sich hervorgerufen hat, und wollen nicht verhehlen, es scheine uns dieß in Betreff mancher Maßregeln und Bethätigungen auch in der evangelischen Kirche Bayerns der Fall gewesen zu seyn. Aber wenn man nun einmal glaubte, um solcher immerhin vorübergehender Erscheinungen willen, denen durch richtigere Ausbildung der gegebenen Grundlagen wohl hätte eine Schranke gezogen werden können, zu einem ganz neuen Princip der Kirchengestaltung übergehen zu sollen, so hätte man durchaus dieses Princip so anwenden und durchführen müssen, daß diese Durchführung eine in sich wohlbegründete und consequente war und zugleich die nothwendigen Lebensbedingungen zur gedeihlichen Entwickelung der Kirche enthielt. So wenigstens finden wir es da, wo das Princip kirchlicher Selbstregierung schon thatsächlich und mit Erfolg zur Verwirklichung gekommen, in den Presbyterialkirchen, von denen nicht zu leugnen ist, daß in ihnen, wie z. B. in der schottischen, diese Form zu einem sehr kräftigen christlichen und kirchlichen Leben geführt, oder doch als geeignetes Gefäß sich erwiesen hat, um ein solches Leben, welches freilich auch aus ganz andern Quellen stammt, zu erhalten und zu pflegen.

Jedes der beiden bezeichneten Principien nämlich erzeugt von seinem Mittelpuncte aus eine eigenthümliche Gestaltung des kirchlichen Lebens; jede Verfassungsform und namentlich die der kirchlichen Selbstregierung, die presbyteriale, ist an besondre, ganz bestimmte Bedingungen geknüpft, und hat ihre nothwendigen Consequenzen, durch welche sie sich nicht nur charakteristisch unterscheidet, sondern vermöge deren allein auch das Princip sich gedeihlich und erfolgreich verwirklichen kann. Fehlen diese Bedingungen, so wirkt dasselbe Princip, welches anderwärts sich als heilsam bewährt haben kann, zum Verderben der Kirche. Und zwar haben wir bei Anwendung des Princips

der Selbstregierung vornehmlich auf einen Punct zu sehen, von dem aus am meisten Gefahr droht, die Erhaltung der Einheit, Ordnung und Stetigkeit in der Kirche. Wie alles gesunde Gemeinschaftsleben, so erzeugt sich auch das kirchliche, aus der kräftigen Wechselwirkung und dem richtigen Verhältnisse zweier Grundfactoren: dem der freien Bewegung und dem der festen einheitlichen Ordnung. Auf dem kirchlichen Gebiete aber ist die volle Energie gerade des letzten Grundfactors um so dringender gefordert, da die Kirche es ist, die unter allen Stürmen und Kämpfen des Lebens das Unwandelbare, stets sich selbst Gleiche zu vertreten, allen Strömungen des Zeitgeistes das rechte Maß entgegenzuhalten hat. Darum wird überall, wo man das Wesen der Kirche richtig erkennt und ihre Angelegenheiten mit Verstand behandelt, für die Feststellung erhaltender, Ordnung verbürgender Elemente in der Verfassung gesorgt. In der bisherigen Gestalt der rheinbayer'schen Kirche war die geordnete Einheit und Stetigkeit des kirchlichen Bestandes hinlänglich gesichert durch das selbständigere Kirchenregiment des Consistoriums, und es konnte daher eine größere Freiheit in den unteren Kreisen eingeräumt werden. Bei dem Princip der kirchlichen Selbstregierung dagegen müssen schon die unteren Kreise eine solche Organisation bekommen, daß sie sich zur Erhaltung der Einheit und Stetigkeit vollkommen tauglich erweisen, daß jeder kirchliche Kreis und jedes kirchlich handelnde Individuum für die Uebung seines Antheils an der Gesetzgebung und Regierung der Kirche wahrhaft fähig gemacht und nur als wirklich fähiges dazu erkoren werde. Nicht also laxer darf eine presbyteriale Gestaltung der Kirche seyn, sondern sie muß vermöge der Nothwendigkeit ihres Princips strengere Forderungen an die Gemeinde und ihre handelnden Glieder machen, als die Consistorialverfassung.

3. Als Grundlage der Einheit und festen Ordnung stellt sich nun, wie für jede evangelische Kirchenbildung, so

insbesondre für die presbyteriale vor Allem das dar, was wir oben schon berührt haben, daß mit vollem, durchdringendem Ernste die Stellung Christi als des wahren und ewigen Hauptes der Kirche und die unverbrüchliche Geltung der von ihm gestifteten Lebensordnung zur Anerkennung gebracht werde. Dieß finden wir auch in allen älteren Kirchen, vornehmlich in denen, die auf das Princip der Selbstregierung basirt sind, als das Wesentlichste an die Spitze gestellt. Unser Entwurf jedoch ist darüber hinweggegangen. Aber nicht nur aus dieser letzten Wurzel empfängt die einzelne Kirche ihre belebende und erhaltende Kraft, sondern auch aus ihrem innigen Zusammenhange mit dem größeren Lebensganzen, dem sie angehört: denn überall wird der Theil getragen und gestärkt von dem Ganzen. In dieser Beziehung zeigen sich als Elemente der Einheit und Stetigkeit in einer presbyterialen Kirche: 1) ihr gesichertes Verhältniß zur allgemein-christlichen Kirche durch Uebereinstimmung mit ihr im wesentlich Christlichen: dieses Band ist gelöst durch Abschaffung nicht nur der ökumenischen Symbole überhaupt, sondern namentlich auch des apostolischen; 2) ihre gliedliche Gemeinschaft mit den Confessionsverwandten durch das specifisch gleiche Grundbekenntniß: diese Gemeinschaft ist zerrissen durch die Beseitigung der evangelischen Bekenntnisse, ohne daß etwas neu Anknüpfendes, was genügen könnte, an die Stelle gesetzt wäre; 3) ihr Festhalten an einer bestimmten, dem größeren kirchlichen Gesammtkreise, in dem sie steht, entsprechenden Lehrordnung, welche der Willkür des Lehrstandes Schranken setzen könnte; dieser Bestandtheil ist ausgeschieden durch die Aufstellung einer solchen normirenden Instanz, welche ihrer Natur nach gar nicht selbst Lehrnorm seyn kann, sondern nur Quelle, aus der die Lehrnorm geschöpft wird.

So ist die Einzelkirche aus allem größeren organisch-geschichtlichen Zusammenhang herausgerissen, rein auf sich selbst gestellt, und in dieser ihrer Isolirung ohne sicherndes

Fundament des Glaubens und der Lehre. Es kommt aber auch noch das Weitere hinzu, daß an die Stelle dieser erhaltenden Potenzen ein ganz anderes Princip gesetzt ist, dessen Wirkungen, namentlich nach der auflösenden Seite hin, gar nicht zu bemessen sind. Indem nämlich der Entwurf der von ihm projectirten Kirche vollkommene Selbstgesetzgebung und Selbstregierung zuerkennt, und insbesondre §. 87. „die Beschlüsse der Generalsynode als entscheidend in allen inneren Angelegenheiten der Kirche" bezeichnet, stellt er zugleich als die durch alle Stufen des kirchlichen Lebens hindurch allein bestimmende Macht etwas ganz Aeußerliches, der Willkür Unterworfenes auf: die Mehrheit der Stimmen. Diese Gewalt der Majoritäten kann, da die festen objectiven Grundlagen entfernt sind, eine irgend selbständige Macht aber, die ein Gegengewicht bilden könnte, im kirchlichen Bereiche nicht geschaffen wird, aus der Kirche geradezu machen, was sie will. Ihrer Herrschaft wird nichts entzogen, zufolge den §§. 6. und 87. und der ganzen Haltung des Entwurfs auch das nicht, was nach der Natur der Sache und nach dem Urprincip des Protestantismus gar nicht durch Stimmenmehrheit entschieden werden kann, die Bestimmungen über wahren Glauben und Lehre. Hiernach erhalten wir eine Kirche, innerhalb deren, weil sie von Haus aus keine feste Substanz hat, es möglich ist, den ganzen Inbegriff dessen, was sonst als Grundmerkmal des Christlichen gilt, auf vollkommen legalem Wege hinaus zu votiren. Die unbedingt entscheidende Generalsynode braucht nur so zusammengesetzt zu seyn, daß sie es in der Mehrzahl rücksichtslos will, und eine solche Zusammensetzung ist nach anderweitigen Bestimmungen des Entwurfs gar wohl möglich a).

4. Alles dieß sind nun zum guten Theil Mängel des Entwurfs in Betreff der Lehre. Diese Mängel wirken

a) Sehr merkwürdigerweise stellt der Entwurf die von ihm in Aussicht genommene Kirche, indem er sie mit der vollsten Au-

auch tief in die Festsetzungen über die Verfassung hinein und lassen es hier zu einer sichern Grundlage der Einheit und Stetigkeit nicht kommen. Sehen wir aber auch hiervon ab, so finden wir nicht minder in fast allen übrigen Puncten ein völliges Mißkennen der Bedingungen, welche für Gründung und Entwickelung einer Kirchengemeinschaft,

---

tonomie und Autokratie ausstattet, doch zugleich in ein Abhängigkeitsverhältniß zur weltlichen Macht, für welches gar keine bestimmte Begrenzung gegeben ist. Gegen die in allen inneren Angelegenheiten unbedingt entscheidenden Beschlüsse der Generalsynode nämlich steht zwar nach §. 89. der kirchlichen Behörde ein in den ersten vier Wochen zu übendes Veto zu; dieses bewirkt jedoch nur einen Aufschub bis zur nächsten Generalsynode, deren Beschluß dann ein endgültiger ist. Während nun so innerhalb der Kirche keine Instanz ist, welche verderbliche Beschlüsse länger als vier Jahre, die Dauer des Synodaltermins, verhindern könnte, heißt es zugleich §. 89: „die Beschlüsse der Generalsynode bedürfen zur Vollziehung nur des königlichen Placet." Die Verfasser des Entwurfs haben offenbar dieses Placet als eine sich ganz von selbst verstehende Nebensache betrachtet. Darum sagen sie: die Beschlüsse bedürfen „nur" des Placet. Es ist, wie wenn es sich bloß um die geringfügigste Formalität der unbedeutendsten Art handelte. Aber dieses, wie verloren unterlaufende „Nur" ist höchst verhängnißvoll. Es kann in dasselbe eine ganze Welt von Schwierigkeiten hineingedrängt und von da aus der ganze neue Kirchenbau zertrümmert werden. Denn es ist doch eine sehr natürliche Frage: kann denn dieselbe politische Macht, die das Placet „nur" zu geben hat, nicht auch dasselbe „nur" verweigern? Unter welchen Modalitäten kann auch dieß eintreten? Und was hat dann zu geschehen? Darüber läßt uns der Entwurf ganz rathlos, vermuthlich weil er sich die weltliche Macht bloß als gefügige Vollstreckerin der souveränen Synodalbeschlüsse dachte, worin er sich jedoch getäuscht haben dürfte. Dieselbe Unbestimmtheit tritt in Beziehung auf die nach §. 93. 101. 108. dem Könige auf Vorschlag zustehende Ernennung der Pfarrer und Kirchenbeamten hervor. Alles, was der Herrschaft der Kopfzahl gegenüber eine kirchliche Macht bilden könnte, wird gebunden oder aufgelöst, der weltlichen Macht aber sind keine bestimmten Grenzlinien gezogen.

die ihre Gesellschaftsrechte selbst ausübt, unerläßlich sind. In einer solchen Verfassung nämlich ist, je mehr das ganze Gewicht auf die Gesammtheit der Kirchenglieder fällt, desto dringender und unabweisbarer gefordert, daß schon die Uebung der vollen persönlichen Rechte in der Kirche, noch weit mehr aber die der gesetzgebenden und regierenden Thätigkeit an ganz bestimmte christlich-kirchliche Qualitäten gebunden und die Möglichkeit gegeben sey, sich dessen wo nicht vollständig, so doch bis zu einem hohen Grade zu versichern. Der Entwurf aber stellt nicht nur solche Merkmale für die kirchliche Berechtigung nicht in irgend befriedigender Weise auf, sondern er setzt sich auch außer der Lage, ihnen, wenn er sie hätte, Geltung zu verschaffen, da es ihm an einer Kirchenzucht, d. h. an einer solchen, die den Gemeindegliedern gegenüber mit den nothwendigen Befugnissen ausgestattet wäre, mangelt, und da er zugleich das geistliche Amt und das Kirchenregiment in einer Weise herabdrückt, vermöge deren diese erhaltenden und ermäßigenden Potenzen alle Möglichkeit eines kräftigen Einwirkens verlieren. Der Entwurf bleibt hierin nicht nur weit hinter dem zurück, was eine wahrhaft presbyteriale Kirchenordnung gebieterisch verlangt, sondern auch hinter dem, was in jeder evangelischen Gemeinschaft, wie sie auch verfaßt seyn mag, als wesentliche Lebensbedingung angesehen werden muß. Wir haben das rücksichtlich der Hauptpuncte im Einzelnen nachzuweisen.

Die allererste Sorge des Entwurfs hätte seyn müssen, alle kirchliche Thätigkeit an solche Eigenschaften zu knüpfen, vermöge deren der wahrhaft kirchliche Charakter dieser Thätigkeit möglichst verbürgt worden wäre. Wenn überall im menschlichen Leben der Genuß bestimmter Rechte an die Erfüllung von Pflichten geknüpft ist, die diesen Rechten correspondiren, so kann dieß vernünftigerweise auch auf dem kirchlichen Gebiete nicht anders seyn. Zwar haben unsre Reformatoren, indem sie die urchristliche Idee

des allgemeinen Priesterthums wieder herstellten, alle Mitglieder der Kirche zur thätigen Theilnahme an deren Angelegenheiten berufen. Aber dabei waren sie auch im entferntesten nicht der Meinung, daß an dem allgemeinen Priesterthume schon Jeder Theil habe, der nur nicht „der Verbrechen der Fälschung, des Betrugs, des Diebstahls" überwiesen, der nur ein bürgerlich Unbescholtener, oder durch die Taufe äußerlich in die Gemeinde aufgenommener Mensch sey; sondern sie haben unter dem zum allgemeinen Priesterthum Berufenen einen wirklichen Christenmenschen gedacht, d. h. einen durch den Glauben Christo lebendig Eingepflanzten und diesen seinen evangelischen Glauben auch freudig und unzweideutig durch Wort und That Bekennenden. Nun kann freilich die innere Christlichkeit des Einzelnen nicht Gegenstand menschlicher Untersuchung und Entscheidung seyn; aber wo es sich um die Stellung und Thätigkeit in der sichtbaren kirchlichen Gemeinschaft handelt, da gibt es doch bestimmte Merkmale, an denen der Beruf dazu wenigstens annäherungsweise erkannt und gemessen werden kann; und diese Merkmale müssen in ihrer Objectivität festgehalten werden, sonst setzt sich die Kirche, vornehmlich zu dieser Zeit, der unmittelbar drohenden Gefahr aus, schon die allererste grundlegende Gemeindethätigkeit und dann alle weitere in den höheren Kreisen in die Hände unkirchlicher Leute zu legen, welche die Kirche, statt sie zu bauen, lähmen und ertödten, wo nicht der Verwüstung und Zerstörung preisgeben.

Dieß ist schon eine allgemeine Forderung an jede evangelische Kirchengestaltung. Sie steigert sich jedoch zu höchster Dringlichkeit da, wo alle Macht der Kirche in der Gemeinde und deren Vertretung in Presbyterien, Synoden und Ausschüssen liegt. Der Entwurf basirt sein ganzes Kirchengebäude auf das Wahlprincip, in letzter Instanz auf Urwahlen. Der Zweck der Wahlen, wenn sie vernünftig seyn sollen, kann nur der seyn, daß dahin gewirkt werde,

alle kirchlichen Körperschaften auf das würdigste zusammenzusetzen. Um aber wirklich gute Wahlresultate zu erhalten, muß man auch entsprechende Wähler haben. Es muß also für beides gesorgt werden, ebensowohl für eine würdige Bildung der Wahlkörper, als für solche Bedingungen der Wählbarkeit, vermöge deren die Wahl wahrhaft kirchlicher Personen möglichst gesichert wird. Das Wahlgesetz ist der eigentliche Lebensnerv einer solchen Kirche. Auf diesem fundamental entscheidenden Puncte aber läßt es der Entwurf nach beiden Seiten hin an aller genügenden Bürgschaft fehlen. Während die bisherige, mehr consistoriale Verfassung, ohne sie so streng zu bedürfen, solche Garantien besaß, werden sie in der neuen Verfassung, für die sie eine Lebensbedingung sind, gänzlich beseitigt. Die Bestimmungen des Entwurfs über die Wahlen machen es nicht nur möglich, sie erleichtern es sogar, daß die Kirche durch ganz unkirchliche Männer vertreten und gelenkt werde. Sie bahnen den Weg zur kirchlichen Massenherrschaft.

Zwar möchten wir die von der Vereinigungsurkunde §. 14. vorgezeichnete Selbstergänzung der Presbyterien nicht als das Beste empfehlen; allein diese Art der Wahl, so wie vornehmlich die damit verbundene Anordnung, vermöge deren „die Bestätigung der gewählten Mitglieder den Inspectionen zukam und bei Contestation der Wahl eine Berufung an das Consistorium eintrat," bot doch noch einen Schutz gegen ganz ungeeignete Personen und die Möglichkeit einer Controle durch höhere kirchliche Intelligenz dar. Der Entwurf dagegen nimmt für die Presbyterien überall das gerade entgegengesetzte Princip der directen Urwahlen an, knüpft Wahl- und Wählbarkeitsberechtigung nur an die losesten Bedingungen, und entfernt alle Schranken, die eine verderbliche Anwendung des Wahlrechtes hindern könnten. Der 49. §. sagt: „Wahlberechtigt ist jeder selbständige, volljährige Ortseinwohner, der zur vereinigten Kirche gehört." Wir wollen nicht vermuthen, daß in dem Gebrauche

des vagen Ausdrucks „Ortseinwohner" ohne Bestimmung des Geschlechtes eine absichtliche Zweideutigkeit liegen solle, vermöge deren zu geeigneter Zeit auch weibliche Ortseinwohner als Wahlberechtigte auftreten könnten. Aber die Ausdehnung der Wahlberechtigung bis auf das Alter der Volljährigkeit (21 Jahre) herab — statt etwa das 25. Lebensjahr anzunehmen — bringt jedenfalls eine Menge junger Leute, die dazu noch gar nicht die erforderliche Reife und Selbständigkeit haben, in den Kreis dieser wichtigen Thätigkeit, und nach der sittlich-religiösen Seite hin ist in dem §. auch nicht die Spur einer Schranke gegeben. Weit bedenklicher aber sind die §. 50. aufgestellten Bestimmungen über die Wählbarkeit. Zwar scheint es für den ersten Anblick nicht so, wenn es heißt: „Wählbar ist jeder selbständige, unbescholtene, religiös und kirchlich gesinnte Ortseinwohner, welcher zur vereinigten Kirche gehört, sofern er das 30. Lebensjahr zurückgelegt hat." Aber es verhält sich hier gerade so, wie bei dem Artikel vom Glauben und Bekenntniß. Das scheinbar Gegebene wird im nämlichen Augenblick wieder zurückgenommen, und die Forderungen kirchlicher Gesinnung lösen sich bei näherem Hinzutreten in Dunst auf. Was die Bezeichnung „kirchlich" für eine Bedeutung haben könne im Bereiche eines Entwurfs, der überall die Fundamente der Kirche auflöst, läßt sich von selbst ermessen. Wenn aber nun als Grund für die Zurückweisung eines Gewählten nur angegeben wird „die Verurtheilung wegen Verbrechen, oder wegen des Vergehens der Fälschung, des Betrugs, der Unterschlagung oder der Sittenverletzung," so wissen wir schon gar nicht mehr, ob es sich um die Wahl in eine kirchliche Behörde oder um einen Dienst bei der Polizei, Eisenbahn u. dergl. handelt; und wenn dann noch weiter hinzugefügt wird, „das Urtheil über die Religiosität, Kirchlichkeit und Unbescholtenheit bleibe dem gesunden und religiösen Sinne der Wähler vorbehalten" — „keine Wahl könne in dieser

Beziehung beanstandet werden" — „sie bedürfe (§. 52.) zu ihrer Gültigkeit auch nicht der Bestätigung der vorgesetzten Kirchenbehörden" — so ist Alles, was mit den schönen Worten „unbescholten, religiös und kirchlich gesinnt" zugesichert werden sollte, in der That wieder zurückgenommen. Denn wenn eine Gemeinde in der Mehrzahl selbst keinen „gesunden" religiösen und kirchlichen Sinn hat, so kann sie auch nicht aus diesem Sinne heraus urtheilen, und wenn dieß unglücklicherweise bei einem größeren Theile der Gemeinden der Fall ist, zugleich aber auch jede Concurrenz des Kirchenregiments zur Bestätigung der Wahlen ausgeschlossen bleibt, so kann die Kirche von diesen Grundlagen aus, deren Beschaffenheit durch alle Stufen hindurch fortwirkt, eine Vertretung erhalten, in welcher eine gute Zahl der Mitglieder den Forderungen der Religiosität und Kirchlichkeit geradezu Hohn spricht.

Allerdings ist die Schwierigkeit nicht zu verkennen, für active und passive Wahlberechtigung solche Kriterien aufzustellen, die eine ganz sichere Bürgschaft geben. Man wird sich immer mit einem Approximativen begnügen müssen. Aber man muß dieses doch wenigstens auch anstreben. Auf keinen Fall darf die Sache lediglich in das subjective Urtheil, in den vorausgesetzten gesunden Sinn der Wähler hineinverlegt werden, sondern es müssen objective Merkmale vorgezeichnet werden, und als solche bieten sich doch, außer dem notorisch guten Gerüchte, sehr natürlich dar: die Theilnahme am Gottesdienst und am Sacramente des Altars, so wie das durch das ganze Verhalten bethätigte Interesse am kirchlichen Leben. Etwas von dieser Art hat man auch in alter und neuer Zeit überall gefordert, wo man presbyteriale Einrichtungen mit Einsicht geordnet hat. Wir wollen nur ein Beispiel anführen, welches sich unserem Entwurfe gegenüber als ein wahres Musterbild kirchlichen Verstandes darstellt. Der mit dem rheinbayer'schen ungefähr gleichzeitig abgefaßte hannover'sche Entwurf zur Einführung von

Presbyterial- und Synodaleinrichtungen schließt schon von den Urwählern diejenigen aus, welche durch ihren Lebenswandel öffentlich Aergerniß gegeben haben; er verlangt bei ihnen nicht bloß die allgemeinen Bedingungen der Selbständigkeit — und dieß in viel genaueren Bestimmungen als der rheinbayer'sche Entwurf — sondern zugleich auch „diejenige sittliche Integrität in der Gemeinde, ohne welche Jemand wohl Gegenstand der kirchlichen Pflege seyn kann, aber nicht als mithandelndes und die kirchliche Wirksamkeit mitbestimmendes Subject aufzutreten vermag." Noch weit bestimmter aber und mit den oben ausgesprochenen Kriterien wesentlich übereinstimmend sind die Anforderungen dieses Entwurfs in Betreff der durch die Gemeindewahlen aufzustellenden Wahlmänner, die hinwiederum für die Synode wählen sollen, und bei dieser Gelegenheit spricht die Motivirung Worte aus, die wir als wahrhaft goldene nicht umhin können hierher zu setzen: „Wenn Jemand zu einer wichtigen kirchlichen Function berufen werden soll, welche auf dem gelegten Grunde der Kirche zum weiteren Auf- und Ausbau derselben beizutragen die Aufgabe hat, so verlangt es das Recht und die Ehre der Kirche, daß er nicht bloß nicht öffentlich durch schlechten Wandel Aergerniß gegeben habe und der Kirche nominell angehöre, sondern daß er ein positiv ehrbarer Mann von löblichem Wandel sey, und durch Theilnahme an den wesentlichen Gemeinschaftszeichen der Kirche den beharrlichen Willen seiner Mitgliedschaft bewähre. Das subjective Zutrauen der wählenden Mitglieder vermag dieses objective Erforderniß nicht zu ersetzen: denn die Gemeindeglieder stehen unter, nicht über demselben. Allerdings ist es richtig, daß auch jene Theilnahme kein Gewähr für die wahrhaft religiöse Gesinnung abgibt; allein aus dem Gesichtspunct einer solchen Gesinnungsprobe soll sie hier auch gar nicht verlangt werden, sondern vielmehr aus dem objectiv sittlichen Grunde, daß zur positiven Mitwirkung an

den sittlich-religiösen Zwecken der Kirche dieß gehört, daß Jemand überhaupt ein ehrbares und wirklich theilnehmendes Glied der kirchlichen Gemeinschaft in ihren wesentlichen Daseynszeichen sey, also nicht vom Gottesdienste in Lehre und Sacrament sich zurückziehe."

5. Das letzte Zufluchtsmittel zur Herstellung eines Gemeindelebens, aus welchem eine sich selbst regierende Kirche in gedeihlicher Weise hätte hervorgehen, zweckmäßige Wahlen hätten gesichert und kirchenzerstörende Einflüsse abgehalten werden können, wäre eine tüchtige Kirchenzucht gewesen, wie sie in allen Presbyterialkirchen als unumgänglich nothwendig ausgebildet worden ist. Aber auch hier bleibt der Entwurf seiner auflösenden Richtung getreu und bildet gegen das, was bisher gegolten, einen entschiedenen Rückschritt. Die Vereinigungsurkunde gab der Kirche noch Mittel in die Hand, sich ihres Lebens zu erwehren und ihren Ordnungen Achtung zu verschaffen; sie hat für ernstere Fälle in verschiedenen Abstufungen: Entfernung vom h. Abendmahl, interimistische Ausschließung aus der Kirchengemeinde und wirkliche Excommunication. Diese, nicht in Rigorismus übergehenden, Bestimmungen hätten, wenn sie nur ernsthaft gehandhabt wurden, genügen können. Wäre man nur einfach bei denselben stehen geblieben! Der Entwurf aber, obwohl streng genug in der Kirchenzucht gegen Geistliche und höhere Kirchenbeamte, übt in dieser Beziehung die höchste Zärtlichkeit gegen die übrigen Kirchenglieder. Er nimmt von dieser Nachsicht auch die Mitglieder der Presbyterien nicht aus, welche doch da, wo man das Presbyterialsystem richtig verstanden hat, jederzeit nicht bloß, wie die moderne Auffassung will, als Repräsentanten der Gemeinde gegenüber dem Pfarramte, sondern als Gehülfen des letzteren und gleichsam als das erweiterte Pastorat betrachtet worden sind; woraus denn die Nothwendigkeit folgt, nicht bloß auf kirchliche Qualitäten dieser Männer zu sehen, sondern auch sie für die

Dauer ihres Amtes in Betreff der Kirchenzucht in ähnlicher Weise, wie die Pfarrer selbst, strengeren Normen zu unterwerfen. Indeß, wenn wir dem Entwurfe auch solche Unterscheidungen nicht zumuthen wollen, so hätten wir doch erwarten dürfen, er werde die Kirche bei ihrem natürlichsten Grundrechte geschützt haben. Auch das thut er nicht. Nachdem er §. 117. als alleinige Mittel, um Pfarrgenossen „zu einem christlich frommen, religiös-kirchlichen Leben zurückzuführen, Belehrung, Warnung und Zurechtweisung" bezeichnet, fügt er §. 128. hinzu: „Andere Strafen, namentlich Ausschließung vom Genusse des h. Abendmahls oder gar aus dem kirchlichen Verbande, finden nicht statt." Also das unveräußerlichste Recht, das jedwedem Vereine, jeder Casino- oder Actiengesellschaft zukommt, das Recht, den Gesetzen des Vereines durch Strafen Geltung zu verschaffen und den Widerspenstigen nöthigenfalls auszuschließen, dieses Recht, ohne welches Ordnung und Autorität eines Ganzen überall nicht denkbar ist, wird der Kirche abgesprochen. Der Geistliche, der seinerseits einer Stufenreihe von Strafen unterworfen ist, muß andererseits leichtfertigen Kirchengliedern gegenüber, nicht bloß sich selbst, sondern noch mehr der Kirche zum Hohne, Alles ruhig dahin nehmen. Er kann auch dem offenkundigsten Sünder, er kann selbst dem, der ihm seinen Atheismus oder seine Sacramentsverachtung ins Gesicht wirft, wenn derselbe zur Verhöhnung des Heiligen das Abendmahl genießen will, das Sacrament nicht verweigern; er kann noch weniger seine Ausschließung aus der Gemeinde bewirken, er muß ihn bei Wahlen und in ähnlichen Beziehungen als einen vollkommen Gleichberechtigten behandeln. Hiermit sind vollends alle Schranken kirchlicher Ordnung niedergerissen; es ist der Kirche auch auf den letzten, äußersten Puncten die Möglichkeit der Selbstvertheidigung entwunden; sie ist an allen Gliedern, durch die sie ihre Kraft gebrauchen könnte, gebunden, in die Hände derer überliefert, die gerade eben so gut ihre Feinde und Ver-

ächter seyn können, als ihre Freunde, und die aus ihr machen können, was ihnen gut dünkt.

Wir sehen also, der Entwurf enthält durchaus nicht die Lebensbedingungen für eine Gemeinschaft, wie er sie eigentlich will, eine Kirche der presbyterialen und synodalen Selbstregierung. Seine Mittel stehen in entschiedenem Widerspruch mit seinem Zweck, sobald wir denselben darein setzen, den Bau einer wirklichen, über das Ephemere hinausreichenden Kirche zu errichten. Nehmen wir jedoch auch an, die Presbyterialverfassung wäre mit ihren unerläßlichen Voraussetzungen und Consequenzen anerkannt und durchgeführt, so würden wir doch auch damit im vorliegenden Falle nicht zum Ziele kommen. Nicht jede Verfassungsform kann zu jeder beliebigen Zeit und an jedem beliebigen Ort mit Erfolg in Anwendung gebracht werden. Alle Verfassung ist nur Form für vorhandenes Leben: sie setzt überall, wenn sie gedeihlich wirken soll, die entsprechenden geschichtlichen Bedingungen, einen bestimmten Lebensstoff voraus, für den sie den richtigen Ausdruck, das natürliche Erhaltungs- und Förderungsmittel bildet. Die presbyteriale Verfassung ist nur da an ihrer Stelle, wo ein fester, tief eingewurzelter, energischer Glaube die Gemeinden in ihrer großen Mehrheit durchdringt, wo ein kraftvoller sittlicher Ernst herrscht, wo eine entschiedene Willigkeit zur religiös-sittlichen Selbstzucht vorhanden ist. Fehlen diese Grundbedingungen des Lebens, so kann auch ein richtig durchgeführtes System kirchlicher Selbstregierung nicht heilsame, sondern nur verderbliche Folgen haben. Und wird wohl ein Unbefangener behaupten können, daß diese Lebensbedingungen in der Landeskirche, um die es sich hier handelt, wirklich vorhanden seyen?

6. Es ist noch ein letzter Hauptpunct zu berühren, der in jeder Kirche, wie sie auch gestaltet seyn möge, die entschiedenste Wichtigkeit behauptet. Ueberall nämlich, wo evangelische Gemeinschaften sich auf den ursprünglichen Grund-

lagen des Protestantismus gehalten haben, da ist die volle, auf göttlichem Auftrag beruhende, Bedeutung des geistlichen Amtes in der Gemeinde und die Nothwendigkeit eines geordneten Regimentes für das Ganze der Kirche erkannt, in beidem aber eine unentbehrliche Kraft zur Erhaltung der Einheit, Ordnung und Festigkeit des kirchlichen Lebens gefunden worden. Wo dieß verkannt wird, bleibt eine Gemeinschaft im Bereich der Secte. Eine Kirche aber, auch die freieste, wenn sie nicht in Anarchie versinken soll, bedarf der festen Haltpuncte des Amtes und des Regiments. Ja, je mehr durch eine Verfassung die Befugnisse der Gemeinden, der Presbyterien und Synoden erweitert werden, und das Princip der Bewegung freien Raum erhält, desto mehr muß, zumal wenn man nicht einen kräftigen Geist der Selbstzucht in den Gemeinden voraussetzen darf, die selbständige Stellung des geistlichen Amtes gesichert und die Kraft des kirchlichen Regiments gestärkt werden, damit beide fähig sind, die unveräußerlichen Grundbestandtheile des kirchlichen Lebens energisch zu vertreten, die Ordnung gegen Willkür und Libertinismus zu schützen und eine durchgreifende Disciplin aufrecht zu erhalten. Auch hiervon finden wir in dem Entwurfe wieder das Gegentheil. Ueberall treffen wir nur auf Herabdrückung und Schmälerung, und zwar bei dem Kirchenregimente bis zu dem Grad, daß es nahezu in Vernichtung übergeht.

Das geistliche Lehr- und Hirtenamt entbehrt nach dem Entwurfe ganz der Stellung, die ihm Würde und Erfolg in der Gemeinde sichern könnte. Diese Stellung in ihrer Wahrheit beruht einerseits darauf, daß das Amt allerdings ganz für den Dienst der Gemeinde eingesetzt, aber in diesem Dienste nicht von der Willkür der Gemeinde oder einzelner Glieder derselben abhängig ist, sondern selbständig auf göttlichem Auftrage ruht, welchen zu vollbringen es von der Kirche mit den entsprechenden Rechten ausgestattet seyn muß; andererseits zugleich darauf, daß auch die Gemeinde

nicht abhängig ist von der Subjectivität des jeweiligen Trägers des Amtes, weil dieses Amt ein Dienst an dem Worte ist, welches der Geistliche nicht selbst macht, sondern welches ihm eben so gut gegeben ist, wie allen Gemeindegliedern. Dieses Verhältniß ist nun in dem Entwurfe geradezu umgekehrt. Auf der einen Seite erscheint der Geistliche in falscher Weise als selbständiger Herr der Gemeinde, auf der andern in gleich falscher Weise als abhängiger Diener. Als Herr gerade da, wo er es am allerwenigsten seyn sollte, auf dem Gebiete des Glaubens; denn da, wie wir gesehen, im Bereich der Lehre der Subjectivität keine irgend bestimmte Grenzen gesteckt sind, so kann hier jeder Pfarrer den Papst spielen und die Gemeinde in volle Abhängigkeit von sich setzen. Als Diener gerade da, wo er am selbständigsten seyn sollte, in der Erhaltung einer bestimmten kirchlichen und sittlichen Ordnung. Dieß zeigt sich höchst charakteristisch bei dem bereits berührten wichtigen Puncte der Taufe, wobei der Geistliche dadurch zum Knechte der Einzelnen herabsinkt, daß man sich bei ihm die Taufe mit oder ohne Symbol bestellen kann, und er dieselbe ganz nach Verlangen vollziehen muß; es zeigt sich in der Bestimmung §. 37., wornach zur Trauung durch einen andern Pfarrer, als den zuständigen, die Genehmigung des letzteren zwar erfordert, aber zugleich hinzugefügt wird, daß er dieselbe „niemals verweigern" könne; es zeigt sich in der Vorschrift des §. 38., vermöge deren der Geistliche bei Beerdigungen nicht die Bedürfnisse, sondern „die Wünsche der Betheiligten zu berücksichtigen" hat; es zeigt sich endlich auf die eclatanteste und durchgreifendste Weise in dem Capitel von der Kirchenzucht, in welchem zwar die Pfarrer mit den mannichfaltigsten Maßregeln und Strafen bedroht, ihnen selbst aber außer den sanften Mitteln „der Belehrung, Warnung und Zurechtweisung" nicht die Spur von einer Gewalt gegeben ist, um gegen die offenkundigsten Sünder unter den Gemeindegliedern in irgend einer ernsten Weise einzuschreiten.

Eine noch stärkere, bis zur Auflösung gehende Abschwächung des erhaltenden, stabilen Elementes finden wir in der Art, wie der Entwurf das Kirchenregiment stellt. Oder, um richtiger zu reden: er hat eigentlich gar kein Kirchenregiment mehr, sondern die Kirchenbeamten, sowohl die obersten im Consistorium, als die untergeordneten, die Dekane, sind lediglich Vollziehungswerkzeuge, verantwortliche Commissionäre und Expeditoren der allein wahrhaft berechtigten und durch sie regierenden Synoden. Kirchenvertretung und Kirchenregiment sind gar nicht mehr specifisch unterschieden, sondern beide in der Vertretung verschmolzen, diese aber in letzter Instanz in die Hände der urwählenden Massen gelegt. Die Kirchenbehörde, welche der Entwurf schaffen will, kann so gut wie gar nichts Selbständiges mehr thun. Die Mitglieder des Consistoriums handeln nach §. 91. nur im Namen und im Auftrage der Kirche und sind derselben verantwortlich. Unter Kirche kann aber hierbei nichts Andres verstanden werden, als die allgemeine Synode. Zu den Beschlüssen der souverän bestimmenden Generalsynode können jedoch die Mitglieder des Consistoriums auch nicht einmal mitwirken, denn sie sind, geistliche sowohl als weltliche, nach §. 77. und 78. von der Wählbarkeit derselben ausgeschlossen, entbehren also eines Rechtes, welches auf dem politischen Gebiete überall, auch in den freiesten Staaten, den Organen der Regierung zuerkannt wird. Zugleich wird dem aus fünf Mitgliedern bestehenden Consistorium nach §. 95. ein von der Generalsynode gewählter Ausschuß von sechs Mitgliedern beigegeben, welcher nach §. 97. in den wichtigsten Angelegenheiten, insbesondre bei den Vorschlägen über Besetzung der erledigten Consistorial- und Dekanatsstellen, bei dem Urtheil über Qualification der Geistlichen und Prüfungsausfall der Candidaten mit zu berathen und zu beschließen hat. Wenn hierdurch der obersten Kirchenbehörde die Hände völlig gefesselt sind, so geschieht dann das Nämliche auch bei den Dekanaten. Nach §. 103. wird

jedem Dekan ein von der Bezirkssynode zu wählender Ausschuß von vier Mitgliedern zur Seite gestellt, welcher an allen wesentlichen Handlungen des Dekanats, namentlich an den Vorschlägen zur Besetzung der erledigten Pfarreien, dergestalt Theil nimmt, daß dasselbe ganz an den ihm bei oder eigentlich übergeordneten Ausschuß gebunden ist. So kann auf keinem Puncte eine irgend wie frei sich bewegende kirchenregimentliche Thätigkeit zu Stande kommen. Durch die Alles bestimmende Generalsynode ist das reelle und moralische Band zwischen der Kirchenbehörde und den Gemeinden gelöst; die gesetzgebende Gewalt hat sich vollständig an die Stelle der regierenden gesetzt und diese verschlungen; das, was zum Besten der Kirche in rechter Weise herrschen sollte, ist zu einem in falscher Weise Dienenden gemacht; und es ist nicht abzusehen, wodurch der Kirche eine feste, stetige, aus einem Princip hervorgehende Leitung verbürgt werden könnte; sie ist ohne Steuer den Winden des Tages preisgegeben.

7. Man könnte sich nun wundern, wie die Urheber des Entwurfs, wenn sie eine Kirche autonomischer Selbstregierung bauen wollten, die Lebensbedingungen einer solchen doch so gründlich mißkennen konnten, da so viele und gute Musterbilder dafür in der Geschichte vorlagen. Aber eben dahin mögen sie auch ihren Blick niemals gerichtet haben. Die Geschichte scheint ihnen ein verschlossenes Buch gewesen zu seyn. Dafür hatten und gebrauchten sie andre, näher liegende, bequemer zu benutzende Musterbilder. Es sind die aus der unmittelbarsten Gegenwart entnommenen Formen des demokratischen Staates auf breitester Grundlage. Freilich haben unsere Reformatoren, indem sie das politische und kirchliche Gebiet, ohne sie zu trennen, doch aufs bestimmteste sonderten und beide als specifisch verschiedene Lebenssphären betrachteten, nicht gewollt, daß die Kirche wieder ein in rein staatlicher Form aufgebautes Gemeinwesen, eine externa politia sicut aliae politiae, ein kirchlicher Staat neben dem wirklichen

Staate werde, sondern sie dachten sich dieselbe als etwas aus selbsteignem Lebensprincip heraus in eigenthümlicher Form Gestaltetes. Aber auch um diesen reformatorischen Grundgedanken haben sich die Urheber des Entwurfs wenig gekümmert. Sie haben vielmehr durch überall bemerkbare, aller naturgemäßen Begründung entbehrende Uebertragung politischer Formen wieder ganz eine externa politia aus der Kirche gemacht; aber sie haben das freilich nicht gethan im großartigen Style der von den Reformatoren bekämpften, aber doch noch in gewaltigem Gefüge dastehenden mittelalterlichen Kirche, die im Versuche, den Staat zu verschlingen, selbst zum Staate geworden war, sondern nach dem Zuschnitt eines leichtgezimmerten Bretterhauses, welches wenig Schutz gegen Wind und Wetter gewährt. Alles, was die politische Demokratie des Tages darbot, finden wir unter völliger Verleugnung des Geschichtlichen in dieser Kirche wieder: die Entfernung aller festen positiven Grundlagen des Gemeinwesens zu Gunsten des fast allein berechtigten Individualismus; die abstracte Geltung der Kopfzahl; die ausnahmslose Unterwerfung aller Dinge unter das Gesetz der Majoritäten; die unbeschränkte active und nahezu unbeschränkte passive Wahlberechtigung; die Herabsetzung der Kirchenbeamten zu bloßen Functionären des Gemeinwillens; die äußerste, bis an Vernichtung grenzende Beschränkung des Kirchenregiments durch beigeordnete Ausschüsse; die Auflösung aller ernsten Disciplin gegenüber dem sogenannten Volke in der Kirche, und, damit nichts Bedeutenderes fehle, auch die Oeffentlichkeit aller Verhandlungen[a]),

a) Auf dem kirchlichen Gebiete genügt es, wenn die wichtigeren Verhandlungen, namentlich die der Generalsynoden, durch den Druck zur Kenntniß der Gemeindeglieder gebracht werden. Will man weiter gehen, so kann man allen Geistlichen und Mitgliedern der Presbyterien den Zutritt als Hörer gestatten. Aber selbst wenn man noch mehr einräumen wollte, so wird doch im Bereiche der Kirche immer nur eine nach den eigen-

wie unpassend dieselbe auf dem kirchlichen Gebiete auch seyn mag.

8. Durch Alles hindurch finden wir also in dem Entwurfe die kirchenmacherische Richtung ausgeprägt, welche, in sich selbst geschichtslos und ohne tiefere Lebenswurzel, alles Objective der Kirche gänzlich dem subjectiven Ermessen überliefert. Dieß ist nun zwar etwas principiell Falsches und an sich Unhaltbares. Aber auch der falsche Grundsatz kann minder verderblich da wirken, wo ihm ein gesundes, kräftiges Leben das Gegengewicht hält. Sobald jedoch ein gegen Christenthum und Kirche indifferenter oder selbst feindseliger Geist die Massen und deren Führer beherrscht, von denen nach der neuen Einrichtung doch zuletzt Alles ausgeht, dann wird die Entwickelung eines kräftigen kirchlichen Lebens immer schon in der Wurzel gehemmt oder vernichtet werden und durch alle Stufen hindurch etwas Gedeihliches nicht zu Stande kommen. Daß aber eine solche Gefahr der rheinpfälzischen Kirche drohe, dafür liegt außer anderen Anzeichen der Beweis schon darin, daß Männer, welche einen Entwurf, wie den vorliegenden, machen konnten, die ersten Ver-

thümlichen Principien und Forderungen des kirchlichen Lebens geordnete relative Oeffentlichkeit an der Stelle seyn. Unbedingte Oeffentlichkeit der Presbyterial- und Synodalsitzungen dagegen, wie sie in den §§. 60. 73. 85. vorgeschrieben wird, könnte nur verderblich wirken: der Presbyterialsitzungen, weil sie viele Fragen von sehr zarter Natur, die jedenfalls erst der Durcharbeitung erfahrener Männer bedürfen, sogleich mitten in die Gemeinde hineinwerfen und überall persönliche Scandale, Leidenschaften und loses Gerede hervorrufen würde; der Synodalsitzungen, weil dadurch die größeren kirchlichen Fragen, deren gedeihliche Lösung nur in ernster, ruhiger Sammlung, bei keuscher und würdevoller Behandlung der Sache gelingen kann, ganz in den Bereich des Gewöhnlichen und Profanen gezogen und auf einen Boden verpflanzt würden, auf dem weltliche Zerstreuung, eitle Schönrednerei, Haschen nach Volksgunst und zerstörendes Parteitreiben unvermeidlich ihre Anregung und Nahrung fänden.

trauensmänner dieser Kirche sind, und daß dieser Entwurf, nachdem er erschienen, nicht alsbald von der großen Mehrheit der Geistlichen und Kirchenmitglieder zurückgewiesen wurde.

Wir dagegen können nach reiflichster Ueberlegung nicht anders, als mit entschiedenem Ernste vor der Annahme des Entwurfs warnen und seine vollständige Zurückweisung empfehlen. Mag die bisherige, von der Vereinigungsurkunde vorgezeichnete Gestaltung der rheinpfälzischen Kirche — was wir durchaus nicht in Abrede stellen — in vielen Beziehungen mangelhaft seyn: mit ihr verglichen, bildet das, was der Entwurf will, einen unzweifelhaften Rückschritt, und zwar einen Rückschritt der bedenklichsten Art, den verhängnißvollen Schritt zur Auflösung der Kirche. Soll die evangelische Kirche der Pfalz, was wir von dem Herrn der Kirche erflehen, im wahren und gesunden Sinne einem Fortschritt im christlichen Leben entgegengeführt und zu diesem Zweck auch mit entsprechenderen Gemeinschaftsformen ausgestattet werden, so muß dieß auf ganz anderen Grundlagen geschehen, als es in dem Entwurfe der Fall ist.